DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ, PAR N...

Nicolas : de Malebranche

DE
LA RECHERCHE
DE
LA VERITÉ.

TOME SECOND.

DE
LA RECHERCHE
DE
LA VERITÉ,

PAR N. MALEBRANCHE, Prêtre de l'Oratoire de JESUS.

TOME SECOND.

A PARIS,
Chez DAVID, rue & vis-à-vis la grille des Mathurins.

M. DCC. LXII.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans le second Volume.

LIVRE TROISIEME.

De l'Entendement ou de l'Esprit pur.

SECONDE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT PUR.

De la Nature des Idées.

LIVRE QUATRIÉME.

DES INCLINATIONS

Ou des mouvemens naturels de l'Esprit.

LIVRE CINQUIEME.

DES PASSIONS.

DE

DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

LIVRE TROISIÉME.

PREMIERE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT, OU DE L'ESPRIT PUR.

CHAPITRE PREMIER.

I. *La pensée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit. Sentir & imaginer n'en ſont que des modifications.* II. *Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont notre ame eſt capable.* III. *Nos ſenſations & même nos paſſions ſont différentes de notre connoiſſance & de notre amour, & elles n'en ſont pas toujours des ſuites.*

LE ſujet de ce troiſiéme Traité eſt un peu ſec & ſtérile. On y examine l'eſprit

considéré en lui-même & sans aucun rapport au corps, afin de reconnoître les foiblesses qui lui sont propres & les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les sens & l'imagination sont des sources fécondes & inépuisables d'égaremens & d'illusions ; mais l'esprit agissant par lui-même n'est pas si sujet à l'erreur. On avoit de la peine à finir les deux Traités précédens ; on a eu de la peine à commencer celui-ci. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire assez de choses sur les propriétés de l'esprit ; mais c'est qu'on ne cherche pas tant ici ses propriétés que ses foiblesses. Il ne faut donc pas s'étonner si ce Traité n'est pas si ample & s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux qui l'ont précédé. Il ne faut pas aussi se plaindre s'il est un peu sec, abstrait & appliquant. On ne peut pas toujours, en parlant, remuer les sens & l'imagination des autres, & même on ne le doit pas toujours faire. Quand un sujet est abstrait, on ne peut guere le rendre sensible sans l'obscurcir ; il suffit de le rendre intelligible. Il n'y a rien de si injuste que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout savoir & qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils se fâchent lorsqu'on les prie de se rendre attentifs : ils veulent qu'on les touche toujours & qu'on flatte incessamment leurs sens & leurs passions. Mais, quoi ! Nous reconnoissons notre impuissance à les satisfaire. Ceux qui font des Romans & des Comédies sont obligés de plaire & de rendre attentifs ; pour nous, c'est

assez si nous pouvons instruire ceux mêmes qui font effort de se rendre attentifs.

Les erreurs des sens & de l'imagination viennent de la nature & de la constitution du corps, & se découvrent en considérant la dépendance où l'ame est de lui : mais les erreurs de l'entendement pur ne se peuvent découvrir qu'en considérant la nature de l'esprit même, & des idées qui lui sont nécessaires pour connoître les objets. Ainsi, pour pénétrer les causes des erreurs de l'entendement pur, il sera nécessaire de nous arrêter dans ce Livre à la considération de la nature de l'esprit & des idées intellectuelles.

Nous parlerons premiérement de l'esprit selon ce qu'il est en lui-même & sans aucun rapport au corps auquel il est uni. De sorte que ce que nous en dirons, se pourroit dire des pures intelligences, & à plus forte raison de ce que nous appellons ici entendement pur : car, par ce mot *entendement pur*, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connoître les objets de dehors, sans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter. Nous traiterons ensuite des idées intellectuelles, par le moyen desquelles l'entendement pur apperçoit les objets de dehors.

I. *La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir & imaginer n'en sont que des modifications.*

Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement, on puisse douter que * l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matiére ne consiste que dans l'étendue ; & que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut & tantôt imagine, ou enfin qu'il a plusieurs autres formes particuliéres ; de même que, selon les différentes modifications de l'étendue, la matiére est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particuliéres.

J'avertis seulement que, par ce mot *pensée*, je n'entens point ici les modifications particuliéres de l'ame, c'est-à-dire telle ou telle pensée : mais la pensée substantielle, la pensée capable de toutes sortes de modifications ou de pensées ; de même que, par l'étendue l'on n'entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la quarrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures. Et cette comparaison ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue ; car on ne connoît la pensée que par sentiment

* Par l'essence d'une chose, j'entens ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications qu'on y remarque.

intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas *.

Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & même qui ne veuille point; de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matiére qui ne soit pas étendue, quoiqu'il soit assez facile d'en concevoir une qui ne soit ni terre ni métal, ni quarrée ni ronde, & qui même ne soit point en mouvement. Il faut conclure de-là que, comme il se peut faire qu'il y ait de la matiére qui ne soit ni terre ni métal, ni quarrée ni ronde, ni même en mouvement; il se peut faire aussi qu'un esprit ne sente ni chaud ni froid, ni joie ni tristesse, n'imagine rien, & même ne veuille rien; de sorte que toutes ces modifications ne lui sont point essentielles. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matiére.

Mais de même que si la matiére ou l'étendue étoit sans mouvement, elle seroit entiérement inutile & incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite, & qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la sorte. Ainsi, si un esprit ou la pensée étoit sans volonté, il est clair qu'elle seroit tout-à-fait inutile, puisque cet esprit ne se porteroit jamais vers les ob-

* Seconde partie de l'Esprit pur, chap. 7.

jets de ſes perceptions, & qu'il n'aimeroit point le bien pour lequel il eſt fait; de ſorte qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Néanmoins, comme le mouvement n'eſt pas de l'eſſence de la matiére, puiſqu'il ſuppoſe de l'étendue; ainſi vouloir n'eſt pas de l'eſſence de l'eſprit, puiſque vouloir ſuppoſe la perception.

La penſée toute ſeule eſt donc proprement ce qui conſtitue l'eſſence de l'eſprit & les différentes manieres de penſer, comme ſentir & imaginer, ne ſont que les modifications dont il eſt capable, & dont il n'eſt pas toujours modifié. Mais vouloir eſt une propriété qui l'accompagne toujours, ſoit qu'il ſoit uni à un corps, ou qu'il en ſoit ſéparé; laquelle cependant ne lui eſt pas eſſentielle, puiſqu'elle ſuppoſe la penſée, & qu'on peut concevoir un eſprit ſans volonté comme un corps ſans mouvement.

Toutefois la puiſſance de vouloir eſt inſéparable de l'eſprit, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle; comme la capacité d'être mûe eſt inſéparable de la matiére, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle. Car de même qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir une matiére qu'on ne puiſſe mouvoir; auſſi n'eſt-il pas poſſible de concevoir un eſprit qui ne puiſſe vouloir, ou qui ne ſoit capable de quelqu'inclination naturelle. Mais auſſi, comme l'on conçoit que la matiére peut exiſter ſans aucun mouvement; on conçoit de même que l'eſprit peut être ſans

aucune impreſſion de l'auteur de la nature vers le bien, & par conſéquent ſans volonté : car la volonté n'eſt autre choſe que l'impreſſion de l'auteur de la nature qui nous porte vers le bien en général, ainſi que nous avons expliqué plus au long dans le premier Chapitre de cet Ouvrage.

II. *Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont notre ame eſt capable.*

Ce que nous avons dit dans ce Traité des ſens, & ce que nous venons de dire de la nature de l'eſprit ne ſuppoſe pas que nous connoiſſions toutes les modifications dont il eſt capable ; nous ne faiſons point de pareilles ſuppoſitions Nous croyons au contraire qu'il y a dans l'eſprit une capacité pour recevoir ſucceſſivement une infinité de diverſes modifications que le même eſprit ne connoît pas.

La moindre partie de la matiére eſt capable de recevoir une figure de trois, de ſix, de dix, de dix mille côtés; enfin la figure circulaire & l'elliptique, que l'on peut conſidérer comme des figures d'un nombre infini d'angles & de côtés. Il y a un nombre infini de différentes eſpéces de chacune de ſes figures, un nombre infini de triangles de différente eſpéce, encore plus de figures de quatre, de ſix, de dix, de dix mille côtés, & de polygones infinis. Car le cercle, l'ellipſe, & généralement toute figure réguliere ou irréguliere, curviligne ſe peut conſidérer comme un polygone infini : l'el-

lipſe, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les angles, que font les côtés, ſont inégaux, étant plus grands vers le petit diamétre, que vers le grand, ainſi des autres polygones infinis plus compoſés & plus irréguliers.

Un ſimple morceau de cire eſt donc capable d'un nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul eſprit ne peut comprendre. Quelle raiſon donc de s'imaginer que l'ame, qui eſt beaucoup plus noble que le corps, ne ſoit capable que des ſeules modifications qu'elle a déja reçues.

Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur; ſi nous n'avions jamais vû ni couleur ni lumiere; enfin ſi nous étions à l'égard de toutes choſes comme des aveugles & comme des ſourds à l'égard des couleurs & des ſons; aurions-nous raiſon de conclure que nous ne ſerions pas capables de toutes les ſenſations que nous avons des objets. Cependant ces ſenſations ne ſont que des modifications de notre ame, comme nous avons prouvé dans le Traité des Sens.

Il faut donc demeurer d'accord que la capacité qu'a l'ame de recevoir différentes modifications, eſt auſſi grande que la capacité qu'elle a de concevoir; je veux dire que, comme l'eſprit ne peut épuiſer ni comprendre toutes les figures dont la matiére eſt capable, il ne peut auſſi comprendre toutes les différentes modifications que la puiſſante main de Dieu peut produire dans l'ame,

quand même il connoîtroit aussi distinctement la capacité de l'ame qu'il connoît celle de la matiére, ce qui n'est pas vrai pour les raisons que je dirai dans le Chapitre VII. de la seconde partie de ce Livre.

Si notre ame ici-bas ne reçoit que très-peu de modifications, c'est qu'elle est unie à un corps & qu'elle en dépend. Toutes ses sensations se rapportent à son corps; &, comme elle ne jouit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette jouissance doit produire. La matiére dont notre corps est composé, n'est capable que de très-peu de modifications dans le tems de notre vie. Cette matiére ne peut se résoudre en terre & en vapeur qu'après notre mort. Maintenant elle ne peut devenir air, feu, diamant, métal; elle ne peut devenir ronde, quarrée, triangulaire: il faut qu'elle soit chair, cervelle, nerfs & le reste, homme, afin que l'ame y soit unie. Il en est de même de notre ame; il est nécessaire qu'elle ait les sensations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumiere, des sons, des odeurs, des saveurs, & plusieurs autres modifications, afin qu'elle demeure unie à son corps. Toutes ses sensations l'appliquent à la conservation de sa machine. Elles l'agitent & l'effrayent, dès que le moindre ressort se débande ou se rompt; ainsi il faut que l'ame y soit sujette, tant que son corps sera sujet à la corruption. Mais, lorsqu'il sera revêtu de l'immortalité, & que nous ne craindrons plus la dissolution de ses parties, il

est raisonnable de croire qu'elle ne sera plus touchée de ses sensations incommodes que nous sentons malgré nous; mais d'une infinité d'autres toutes différentes dont nous n'avons maintenant aucune idée, lesquelles passeront tout sentiment, & seront dignes de la grandeur & de la bonté du Dieu que nous posséderons.

C'est donc sans raison que l'on s'imagine pénétrer de telle sorte la nature de l'ame, que l'on ait droit d'assurer qu'elle n'est capable que de connoissance & que d'amour. Cela pourroit être soutenu par ceux qui attribuent leurs sensations aux objets de dehors, ou à leur propre corps, & qui prétendent que leurs passions sont dans leur cœur ; car en effet si on retranche de l'ame toutes ses passions & ses sensations, tout ce qu'on y reconnoît de reste, n'est plus qu'une suite de la connoissance & de l'amour. Mais je ne conçois pas comment ceux qui sont revenus de ces illusions de nos sens, se peuvent persuader que toutes nos sensations & toutes nos passions ne sont que connoissance & qu'amour, je veux dire des espéces de jugemens confus que l'ame porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne comprens pas comment on peut dire que la lumiere, les couleurs, les odeurs, &c. soient des jugemens de l'ame : car il me semble au contraire que j'apperçois distinctement que la lumiere, les couleurs, les odeurs & les autres sensations sont des modifications tout-à-fait différentes des jugemens.

III. *Nos ſenſations ſont différentes de notre connoiſſance & de notre amour, & elles n'en ſont point des ſuites.*

Mais choiſiſſons des ſenſations plus vives & qui appliquent davantage l'eſprit. Examinons ce que ces perſonnes diſent de la douleur ou du plaiſir. Ils veulent après pluſieurs * Auteurs très-conſidérables, que ces ſentimens ne ſoient que des ſuites de la faculté que nous avons de connoître & de vouloir, & que la douleur, par exemple, ne ſoit que le chagrin, l'oppoſition & l'éloignement qu'a la volonté pour les choſes qu'elle connoît être nuiſibles au corps qu'elle aime. Mais il me paroît évident que c'eſt confondre la douleur avec la triſteſſe, que tant s'en faut que la douleur ſoit une ſuite de la connoiſſance de l'eſprit & de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précede l'une & l'autre.

Par exemple, ſi l'on mettoit un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort ou qui ſe chauffe les mains derriere le dos; je ne crois pas qu'on puiſſe dire, avec quelque vrai-ſemblance, que cet homme connoîtroit d'abord qu'il ſe paſſeroit dans ſa main quelques mouvemens contraires à la bonne conſtitution de ſon corps; qu'enſuite ſa volonté s'y oppoſeroit, & que ſa douleur ſeroit une ſuite de cette connoiſſance de ſon eſprit & de cette oppoſition de ſa

* S. Aug. liv. 6. *de Musica.* Deſcartes dans ſon homme, &c.

volonté. Il me ſemble au contraire, qu'il eſt indubitable que la premiere choſe que cet homme appercevroit, lorſque le charbon lui toucheroit la main, ſeroit la douleur ; & que cette connoiſſance de l'eſprit, & cette oppoſition de la volonté ne ſont que des ſuites de la douleur, quoiqu'elles ſoient véritablement la cauſe de la triſteſſe qui ſuivroit de la douleur.

Mais il y a bien de la différence entre cette douleur & la triſteſſe qu'elle produit. La douleur eſt la premiere choſe que l'ame ſente ; elle n'eſt précédée d'aucune connoiſſance, & elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire, la triſteſſe eſt la derniere choſe que l'ame ſente, elle eſt toujours précédée de quelque connoiſſance, & elle eſt toujours très-agréable par elle-même. Cela paroît aſſez par le plaiſir qui accompagne la triſteſſe dont on eſt touché aux funeſtes repréſentations des théâtres ; car ce plaiſir augmente avec la triſteſſe : mais le plaiſir n'augmente jamais avec la douleur. Les Comédiens, qui étudient l'art de plaire, ſavent bien qu'il ne faut point enſanglanter le théâtre, parce que la vûe d'un meurtre, quoique feint, ſeroit trop terrible pour être agréable. Mais ils n'appréhendent jamais de toucher les aſſiſtans d'une trop grande triſteſſe ; parce qu'en effet la triſteſſe eſt toujours agréable, lorſqu'il y a ſujet d'en être touché. Il y a donc une différence eſſentielle entre la triſteſſe & la douleur, & l'on ne peut pas dire

que la douleur ne ſoit autre choſe qu'une connoiſſance de l'eſprit jointe à une oppoſition de la volonté.

Pour toutes les autres ſenſations, comme ſont les odeurs, les ſaveurs, les ſons, les couleurs ; la plûpart des hommes ne penſent pas qu'elles ſoient des modifications de leur ame. Ils jugent au contraire qu'elles ſont répandues ſur les objets, ou tout au moins, qu'elles ne ſont dans l'ame que comme l'idée d'un quarré & d'un rond, c'eſt-à-dire qu'elles ſont unies à l'ame, mais qu'elles n'en ſont pas des modifications ; & ils en jugent ainſi, à cauſe qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des ſens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord qu'on ne connoît pas toutes les modifications dont l'ame eſt capable ; & qu'outre celles qu'elle a par les organes des ſens, il ſe peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées & qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle ſera délivrée de la captivité de ſon corps.

Cependant, il faut que l'on avoue que, de même que la matiere n'eſt capable d'une infinité de différentes configurations, qu'à cauſe de ſon étendue, l'ame auſſi n'eſt capable de différentes modifications qu'à cauſe de la penſée : car il eſt viſible que l'ame ne ſeroit pas capable des modifications de plaiſir, de douleur, ni même de toutes celles qui lui ſont indifférentes, ſi

elle n'étoit capable de perception ou de penſée.

Il nous ſuffit donc de ſavoir que le principe de toutes ces modifications c'eſt la penſée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque choſe qui précede la penſée, je n'en veux point diſputer. Mais, comme je ſuis sûr que perſonne n'a de connoiſſance de ſon ame que par la penſée, ou par le ſentiment intérieur de tout ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit, je ſuis aſſuré auſſi que ſi quelqu'un veut raiſonner ſur la nature de l'ame, il ne doit conſulter que ce ſentiment intérieur qui le repréſente ſans ceſſe à lui-même tel qu'il eſt, & ne pas s'imaginer, contre ſa propre conſcience, que l'ame eſt un feu inviſible, un air ſubtil, une harmonie ou autre choſe ſemblable.

CHAPITRE II.

I. *L'eſprit étant borné, ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.* II. *Sa limitation eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.* III. *Et principalement des héréſies.* IV. *Il faut ſoumettre l'eſprit à la foi.*

I. L'Esprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.

CE qu'on trouve donc d'abord dans la penſée de l'homme, c'eſt qu'elle eſt très-limitée : d'où l'on peut tirer deux conſéquences très-importantes. La premiere,

que l'ame ne peut connoître parfaitement l'infini. La seconde, qu'elle ne peut pas même connoître distinctement plusieurs choses à la fois. Car, de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même-tems une infinité de figures différentes, ainsi l'ame n'est pas capable d'avoir en même-tems la connoissance d'une infinité d'objets. Et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être quarré & rond dans le même tems, mais seulement moitié quarré & moitié rond ; & que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites & moins distinctes : ainsi l'ame ne peut appercevoir plusieurs choses à la fois, & ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre.

Enfin, de même qu'un morceau de cire, qui auroit mille côtés, & dans chaque côté une figure différente, ne seroit ni quarré, ni rond, ni ovale, & qu'on ne pourroit dire de quelle figure il seroit : ainsi il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien. Cela paroît dans ceux qui s'évanouissent, les esprits animaux tournoyant irréguliérement dans leur cerveau, réveillent un si grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une assez forte pour exciter dans l'esprit une sensation particuliere, ou une idée distincte : de sorte que ces personnes sentent un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien

de diſtinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien ſenti.

Ce n'eſt pas qu'on ne s'évanouiſſe quelquefois faute d'eſprits animaux : mais alors l'ame n'ayant que des penſées de pure intellection qui ne laiſſent point de traces dans le cerveau, on ne s'en ſouvient point après que l'on eſt revenu à ſoi, & c'eſt ce qui fait croire qu'on n'a penſé à rien. J'ai dit ceci en paſſant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'ame ne penſe pas toujours, à cauſe qu'on s'imagine quelquefois que l'ame ne penſe à rien.

II. *La limitation de l'eſprit eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.*

Toutes les perſonnes qui font un peu de réflexion ſur leurs propres penſées, ont aſſez d'expérience que l'eſprit ne peut pas s'appliquer à pluſieurs choſes à la fois, & à plus forte raiſon, qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne ſais par quel caprice des perſonnes qui n'ignorent pas ceci, s'occupent davantage à méditer ſur des objets infinis & ſur des queſtions qui demandent une capacité d'eſprit infinie, que ſur d'autres qui ſont à la portée de leur eſprit ; & pourquoi encore il s'en trouve un ſi grand nombre d'autres qui, voulant tout ſavoir, s'appliquent à tant de ſciences en même-tems, qu'ils ne font que ſe confondre l'eſprit, & le rendre incapable de quelque ſcience véritable.

Combien y a-t-il de gens qui veulent

comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini, & comment il se peut faire qu'un petit grain de sable contienne autant de parties que toute la terre, quoique plus petites à proportion ? Combien forme-t-on de questions qui ne se résoudront jamais sur ce sujet & sur beaucoup d'autres qui renferment quelque chose d'infini *, desquelles on veut trouver la solution dans son esprit ? On s'y applique, on s'y échauffe; mais enfin tout ce que l'on y gagne, c'est que l'on s'entête de quelqu'extravagance & de quelqu'erreur.

N'est-ce pas une chose plaisante de voir des gens qui nient la divisibilité de la matiere à l'infini, pour cela seul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les démonstrations qui la prouvent, & cela dans le même tems qu'ils confessent de bouche que l'esprit de l'homme ne peut comprendre l'infini. Car les preuves qui montrent que la matiere est divisible à l'infini; sont démonstratives s'il en fut jamais; ils en conviennent quand ils les considerent avec attention. Néanmoins, si on leur fait des objections qu'ils ne puissent résoudre, leur esprit se détournant de l'évidence qu'ils viennent d'appercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection qu'ils ne peuvent résoudre; ils inventent quelque distinction frivole contre les démonstrations de la di-

* Comme sont les tems, les vitesses, & tout ce qui est capable du plus & du moins.

visibilité à l'infini ; & ils concluent enfin qu'ils s'y étoient trompés, & que tout le monde s'y trompe. Ils embrassent ensuite l'opinion contraire : ils la défendent par des points enflés & par d'autres extravagances que l'imagination ne manque jamais de fournir. Or, ils ne tombent dans ces égaremens que parce qu'ils ne sont pas intérieurement convaincus que l'esprit de l'homme est fini, & que, pour être persuadé de la divisibilité de la matiere à l'infini, il n'est pas nécessaire qu'il la comprenne ; parce que toutes les objections qu'on ne peut résoudre qu'en la comprenant, sont des objections qu'il est impossible de résoudre. En effet, la vîtesse, la durée, l'étendue sont telles qu'on peut en connoître exactement les rapports commensurables, parce que ces rapports sont des grandeurs finies qu'expriment des idées finies : mais nul esprit fini ne peut comprendre ces grandeurs en elles-mêmes & prises absolument.

Si les hommes ne s'arrêtoient qu'à de pareilles questions, on n'auroit pas sujet de s'en mettre beaucoup en peine ; parce que, s'il y en a quelques-uns qui se préoccupent de quelques erreurs, ce sont des erreurs de peu de conséquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout-à fait perdu leur tems, en pensant à des choses qu'ils n'ont pû comprendre ; car ils se sont au moins convaincus de la foiblesse de leur esprit. Il est bon, dit un Auteur* fort judicieux, de

* L'Art de penser.

fatiguer l'eſprit à ces ſortes de ſubtilités, afin de dompter ſa préſomption & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux vérités que l'Egliſe lui propoſe, ſous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car, puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atôme de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre comment cela ſe peut faire : n'eſt-ce pas pécher viſiblement contre la raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la Toute-puiſſance de Dieu, qui eſt d'elle-même incompréhenſible, par cette raiſon que notre eſprit ne les peut comprendre?

L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance où l'on eſt de la limitation & de la foibleſſe de l'eſprit de l'homme, & par conſéquent de ſon incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque choſe de l'infini, c'eſt l'héréſie. Il ſe trouve, ce me ſemble, en ce tems-ci plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui ſe font une Théologie particuliere, qui n'eſt fondée que ſur leur propre eſprit & ſur la foibleſſe naturelle de la raiſon ; parce que dans les ſujets mêmes qui ne ſont point ſoumis à la raiſon, ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent.

Les Sociniens ne peuvent comprendre les myſteres de la Trinité, ni de l'Incarna-

tion : cela leur ſuffit pour ne les pas croire, & même pour dire d'un air fier & mépriſant de ceux qui les croyent, que ce ſont des gens nés pour l'eſclavage. Un Calviniſte ne peut concevoir comment il ſe peut faire que le corps de Jeſus-Chriſt ſoit réellement préſent au Sacrement de l'Autel dans le même tems qu'il eſt dans le Ciel : & de-là il croit avoir raiſon de conclurre que cela ne ſe peut faire, comme s'il comprenoit parfaitement juſqu'où peut aller la puiſſance de Dieu.

Un homme qui eſt même convaincu qu'il eſt libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la ſcience de Dieu & ſes décrets avec la liberté, il ſera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croyent point que les hommes ſoient libres. Car, d'un côté, ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu puiſſe ſubſiſter avec la liberté de l'homme ; & de l'autre, le reſpect qu'il aura pour la Religion l'empêchant de nier la Providence, il ſe croira contraint d'ôter la liberté aux hommes : ne faiſant pas aſſez de réflexion ſur la foibleſſe de ſon eſprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ſes décrets avec notre liberté.

Mais les hérétiques ne ſont pas les ſeuls qui manquent d'attention pour conſidérer la foibleſſe de leur eſprit, & qui lui donnent trop de liberté pour juger les choſes qui ne lui ſont pas ſoumiſes : preſque tous les hommes ont ce défaut, & principale-

ment quelques Théologiens des derniers ſiecles. Car on pourroit peut-être dire que quelques-uns d'eux emploïent ſi ſouvent des raiſonnemens humains, pour prouver ou pour expliquer des myſteres qui ſont au-deſſus de la raiſon, quoiqu'ils le faſſent avec une bonne intention, & pour défendre la Religion contre les hérétiques, qu'ils donnent ſouvent occaſion à ces mêmes hérétiques de demeurer obſtinément attachés à leurs erreurs, & de traiter les myſteres de la foi comme des opinions humaines.

L'agitation de l'eſprit & les ſubtilités de l'école ne ſont pas propres à faire connoître aux hommes leur foibleſſe, & ne leur donnent pas toujours cet eſprit de ſoumiſſion ſi néceſſaire pour ſe rendre avec humilité aux déciſions de l'Egliſe. Tous ces raiſonnemens ſubtils & humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil ſecret: ils peuvent les porter à faire uſage de leur eſprit mal à propos, & à ſe former ainſi une Religion conforme à ſa capacité. Auſſi ne voit-on pas que les hérétiques ſe rendent aux argumens Philoſophiques, & que la lecture des livres purement Scholaſtiques leur faſſe reconnoître & condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occaſion de la foibleſſe des raiſonnemens de quelques Scholaſtiques, pour tourner en raillerie les myſteres les plus ſacrés de notre Religion; qui, dans la vérité, ne ſont point établis ſur toutes ces raiſons & explications humaines,

mais ſeulement ſur l'autorité de la parole de Dieu écrite ou non écrite, c'eſt-à-dire tranſmiſe juſqu'à nous par la voie de la tradition.

En effet, la raiſon humaine ne nous fait point comprendre qu'il y a un Dieu en trois perſonnes; que le corps de Jeſus-Chriſt ſoit réellement dans l'Euchariſtie; & comment il ſe peut faire que l'homme ſoit libre, quoique Dieu ſache de toute éternité ce que l'homme fera. Les raiſons qu'on apporte pour prouver & pour expliquer ces choſes, ſont des raiſons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre ſans les examiner, mais qui ſemblent ſouvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre & qui ne tombent pas d'accord du fond de ces myſteres. On peut dire au contraire que les objections que l'on forme contre les principaux articles de notre foi, & principalement contre le myſtere de la Trinité, ſont ſi fortes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner des ſolutions claires, évidentes, & qui ne choquent en rien notre foible raiſon, parce qu'en effet ces myſteres ſont incompréhenſibles.

Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'eſt donc pas de les accoutumer à faire uſage de leur eſprit, en ne leur apportant que des argumens incertains, tirés de la Philoſophie, parce que les vérités dont on veut les inſtruire ne ſont pas ſoumiſes à la raiſon. Il n'eſt pas même toujours à propos de ſe ſervir de ces raiſonnemens

dans des vétités qui peuvent être prouvées par la raiſon auſſi-bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'ame, le péché originel, la néceſſité de la grace, le déſordre de la nature & quelques autres; de peur que leur eſprit, ayant une fois goûté l'évidence des raiſons dans ces queſtions, ne veuille point ſe ſoumettre à celles qui ne ſe peuvent prouver que par la tradition. Il faut au contraire les obliger à ſe défier de leur eſprit propre, en leur faiſant ſentir ſa foibleſſe, ſa limitation, & ſa diſproportion avec nos myſteres: &, quand l'orgueil de leur eſprit ſera abbattu, alors il ſera facile de les faire entrer dans les ſentimens de l'Egliſe, en leur repréſentant* que l'infaillibilité eſt renfermée dans l'idée de toute ſociété divine, & en leur expliquant la tradition de tous les ſiecles s'ils en ſont capables.

Mais, ſi les hommes détournent continuellement leur vûe de deſſus la foibleſſe & la limitation de leur eſprit, une préſomption indiſcrette leur enflera le courage; une lumiere trompeuſe les éblouïra; l'amour de la gloire les aveuglera. Ainſi les hérétiques ſeront éternellement hérétiques, les Philoſophes opiniâtres & entêtés, & l'on ne ceſſera jamais de diſputer ſur toutes les choſes dont on diſputera tant qu'on en voudra diſputer.

* Voyez le 13. des Entretiens ſur la Métaphyſique & ſur la Religion.

CHAPITRE III.

I. *Les Philosophes se dissipent l'esprit en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports, & qui dépendent de trop de choses sans garder aucun ordre dans leurs études.* II. *Exemple tiré d'Aristote.* III. *Que les Géometres au contraire se conduisent bien dans la Recherche de la Vérité, principalement ceux qui se servent de l'Algebre & de l'Analyse.* IV. *Que leur méthode augmente la force de l'esprit ; & que la Logique d'Aristote la diminue.* V. *Autre défaut des personnes d'étude.*

I. QUE LES PHILOSOPHES MANQUENT D'ORDRE DANS LEURS ÉTUDES.

LES hommes ne tombent pas seulement dans un fort grand nombre d'erreurs, parce qu'ils s'occupent à des questions qui tiennent de l'infini, leur esprit n'étant pas infini ; mais aussi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étendue, leur esprit en ayant peu.

Nous avons déja dit, que de même qu'un morceau de cire n'est pas capable de recevoir en même-tems plusieurs figures parfaites & bien distinctes, ainsi l'esprit n'étoit pas capable de recevoir plusieurs idées distinctes, c'est-à-dire d'appercevoir plusieurs choses bien distinctement dans le même tems. Delà il est facile de conclurre, qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des vérités cachées

cachées, dont la connoiſſance dépend de trop de choſes, & dont il y en a quelques-unes qui ne nous ſont pas connues, ou qui ne nous ſont pas aſſez familiéres ; car il faut étudier avec ordre, & ſe ſervir de ce qu'on ſait diſtinctement pour apprendre ce qu'on ne ſait pas ou ce qu'on ne ſait que confuſément. Cependant la plûpart de ceux qui ſe mettent à l'étude n'y font point tant de façon. Ils ne font point eſſai de leurs forces : ils ne conſultent point avec eux-mêmes juſqu'où peut aller la portée de leur eſprit. C'eſt une ſecrette vanité, & un deſir déréglé de ſavoir, & non pas la raiſon qui regle leurs études. Ils entreprennent, ſans la conſulter, de pénétrer les vérités les plus cachées & les plus impénétrables, & de réſoudre des queſtions qui dépendent d'un ſi grand nombre de rapports, que l'eſprit le plus vif & le plus pénétrant ne pourroit en découvrir la vérité avec une entiere certitude, qu'après pluſieurs ſiécles, & un nombre preſqu'infini d'expériences.

Il y a dans la Médecine & dans la Morale un très-grand nombre de queſtions de cette nature. Toutes les ſciences qui regardent le détail des corps & de leurs qualités particulieres, comme des animaux, des plantes, des métaux, & de leurs qualités propres, ſont de ces ſciences qui ne peuvent jamais être aſſez évidentes ni aſſez certaines : principalement ſi on ne les cultive d'une autre maniere qu'on a fait juſqu'à préſent, & ſi on ne commence par les ſcien-

ces les plus ſimples & les moins compoſées dont elles dépendent. Mais les perſonnes d'étude ne veulent pas ſe donner la peine de philoſopher par ordre : ils ne conviennent pas de la certitude des principes de phyſique ; ils ne connoiſſent point la nature des corps en général ni leurs qualités ; ils en tombent d'accord eux-mêmes. Cependant ils s'imaginent pouvoir rendre raiſon pourquoi, par exemple, les cheveux des vieillards blanchiſſent, & que leurs dents deviennent noires ; & de ſemblables queſtions, qui dépendent de tant de cauſes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner jamais de raiſon aſſurée. Car il eſt néceſſaire pour cela de ſavoir au vrai en quoi conſiſte la blancheur des cheveux en particulier, les humeurs dont ils ſont nourris : les filtres qui ſont dans le corps pour laiſſer paſſer ces humeurs ; la conformation de la racine des cheveux ou de la peau où elles paſſent ; & la différence de toutes ces choſes dans un jeune homme & dans un vieillard, ce qui eſt abſolument impoſſible, ou du moins très-difficile à connoître.

II. *Exemple du défaut d'ordre dans Ariſtote.*

Ariſtote, par exemple, a prétendu ne pas ignorer la cauſe de cette blancheur qui arrive aux cheveux des vieillards ; il en a donné pluſieurs raiſons en différens endroits de ſes Livres. Mais, parce que c'eſt le génie de la nature, il n'en eſt pas demeuré là ; il a

pénétré bien plus avant. Il a encore découvert que la cause qui rendoit blancs les cheveux des vieillards, étoit celle-là même qui faisoit que quelques personnes & quelques chevaux ont un œil bleu & l'autre d'une autre couleur. Voici ses paroles : * *Ετερόγλαυκοι δὲ μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι᾽ ἥνπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον.* Cela est assez surprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme, & il rend raison d'un si grand nombre de choses dans presque tous ses ouvrages de Physique, que les plus éclairés de ce tems-ci croyent impénétrables, que c'est avec raison qu'on dit de lui qu'il nous a été donné de Dieu, afin que nous n'ignorassions rien de ce qui peut être connu. *Aristotelis doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare benè dicitur de illo, quod ipse fuit creatus & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.* Averroës devoit même dire que la Divine Providence nous avoit donné Aristote pour nous apprendre ce qu'il n'est pas possible de savoir. Car il est vrai que ce Philosophe ne nous apprend pas seulement les choses que l'on peut savoir; mais, puisqu'il le faut croire sur sa parole, sa doctrine étant la SOUVERAINE VERITÉ, *SUMMA VERITAS*, il nous apprend même les choses qu'il est impossible de savoir.

Certainement il faut bien avoir de la

* *L. 5. de gener. anim. ch. 1.*

ſoi pour croire ainſi Ariſtote, lorſqu'il ne nous donne que des raiſons de Logique, & qu'il n'explique les effets de la nature que par les notions confuſes des ſens; principalement lorſqu'il décide hardiment ſur des queſtions, qu'on ne voit pas qu'il ſoit poſſible aux hommes de pouvoir jamais réſoudre. Auſſi Ariſtote prend-t-il un ſoin particulier d'avertir qn'il faut le croire ſur ſa parole: car c'eſt un axiome inconteſtable à cet Auteur, qu'il faut que le Diſciple croye, *δεῖ πιςεύειν τὸν μανθάνοντα.*

Il eſt vrai que les Diſciples ſont obligés quelquefois de croire leur Maître; mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences & aux faits. Car, s'ils veulent devenir véritablement Philoſophes, ils doivent examiner les raiſons de leurs Maîtres, & ne les recevoir qu'après qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumiere. Mais, pour être Philoſophe Péripatéticien, il eſt ſeulement néceſſaire de croire & de retenir, & il faut apporter la même diſpoſition d'eſprit à la lecture de cette Philoſophie, qu'à la lecture de quelque Hiſtoire. Car, ſi on prend la liberté de faire uſage de ſon eſprit & de ſa raiſon, il ne faut pas eſpérer de devenir grand Philoſophe; *δεῖ γὰρ πιςεύειν τὸν μανθάνοντα.*

Mais la raiſon pour laquelle Ariſtote & un très-grand nombre d'autres Philoſophes ont prétendu ſavoir ce qui ne ſe peut jamais ſavoir, c'eſt qu'ils n'ont pas bien connu la différence qu'il y a entre ſavoir &

ſavoir, entre avoir une connoiſſance certaine & évidente & n'en avoir qu'une vrai-ſemblable. Et la raiſon pourquoi ils n'ont pas bien fait ce diſcernement, c'eſt que les ſujets auxquels ils ſe ſont appliqués ayant toujours eu plus d'étendue que leur eſprit, ils n'en ont ordinairement vû que quelques parties ſans pouvoir les embraſſer toutes enſemble : ce qui ſuffit bien pour découvrir pluſieurs vrai-ſemblances, mais non pas pour découvrir la vérité avec évidence. Outre que, ne cherchant la ſcience que par vanité, & les vrai-ſemblances étant plus propres pour gagner l'eſtime des hommes que la vérité même, à cauſe qu'elles ſont plus proportionnées à la portée ordinaire des eſprits, ils ont négligé de chercher les moyens néceſſaires pour augmenter la capacité de l'eſprit, & lui donner plus d'étendue qu'il n'a ; de ſorte qu'ils n'ont pû pénétrer le fonds des vérités un peu cachées.

III. *Les Géometres ſe conduiſent bien dans la Recherche de la Vérité.*

Les ſeuls Géometres ont bien reconnu le peu d'étendue de l'eſprit : du moins ſe ſont-ils conduits, dans leurs études, d'une maniere qui marque qu'ils la connoiſſent parfaitement, ſur-tout ceux qui ſe ſont ſervis de l'Algébre & de l'Analyſe que Viete & Deſcartes ont renouvellée & perfectionnée en ce ſiécle. Cela paroît, en ce que ces perſonnes ne ſe ſont point aviſées de ré-

ſoudre des difficultés fort compoſées, qu'après avoir connu très-clairement les plus ſimples dont elles dépendent : ils ne ſe ſont appliqués à la conſidération des lignes courbes , comme des ſections coniques, qu'après qu'ils ont bien poſſédé la Géométrie ordinaire. Mais ce qui eſt de particulier aux Analyſtes, c'eſt que, voyant que leur eſprit ne pouvoit pas être en même-tems appliqué à pluſieurs figures, & qu'il ne pouvoit pas même imaginer des ſolides qui euſſent plus de trois dimenſions, quoiqu'il ſoit ſouvent néceſſaire d'en concevoir qui en ayent davantage, ils ſe ſont ſervis des lettres ordinaires qui nous ſont fort familieres, afin d'exprimer & d'abréger leurs idées.

IV. *Leur méthode augmente la capacité de l'eſprit, celle d'Ariſtote la diminue.*

Ainſi l'eſprit n'étant point embarraſſé, ni occupé dans la repréſentation qu'il ſeroit obligé de ſe faire de pluſieurs figures & d'un nombre infini de lignes, il peut appercevoir tout d'une vûe ce qu'il ne lui ſeroit pas poſſible de voir autrement, parce que l'eſprit peut pénétrer bien plus avant & s'étendre à beaucoup plus de choſes, lorſque ſa capacité eſt bien ménagée.

De ſorte que toute l'adreſſe qu'il y a pour le rendre plus pénétrant & plus étendu, conſiſte, comme nous l'expliquerons ailleurs, * à bien ménager ſes forces & ſa

* Livre 5, dans la premiere Partie de la Méthode.

capacité, ne l'employant pas mal-à-propos à des choses qui ne lui sont point nécessaires pour découvrir la vérité qu'il cherche, & c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car cela seul fait bien voir que les Logiques ordinaires sont plus propres pour diminuer la capacité de l'esprit que pour l'augmenter; parce qu'il est visible que, si on veut se servir, dans la recherche de quelque vérité, des regles qu'elles nous donnent, la capacité de l'esprit en sera partagée; de sorte qu'il en aura moins pour être attentif & pour comprendre toute l'étendue du sujet qu'il examine.

Il paroît donc assez, par ce que l'on vient de dire, que la plûpart des hommes n'ont guere fait de réflexion sur la nature de l'esprit, quand ils ont voulu l'employer à la recherche de la vérité; qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de son peu d'étendue & de la nécessité qu'il y a de la bien ménager & même de l'augmenter, & que cela est une des causes les plus considérables de leurs erreurs & de ce qu'ils ont si mal réussi dans leurs études.

Ce n'est pas pourtant qu'on prétende qu'il y ait eu quelques personnes qui n'ayent pas sû que leur esprit fût borné & qu'il eût peu de capacité & d'étendue. Tout le monde l'a sû sans doute, & tout le monde l'avoue: mais la plûpart ne le savent que confusément, & ne le confessent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confession, puis-

qu'ils agiſſent comme s'ils croyoient véritablement que leur eſprit n'eût point de bornes, & qu'ils veulent pénétrer des choſes qui dépendent d'un très-grand nombre de cauſes, dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur ſoit connue.

V. *Autre défaut des perſonnes d'étude.*

Il y a encore un autre défaut aſſez ordinaire aux perſonnes d'étude. C'eſt qu'ils s'appliquent à trop de ſciences à la fois, & que s'ils étudient ſix heures le jour, ils étudient quelquefois ſix choſes différentes. Il eſt viſible que ce défaut procede de la même cauſe que les autres dont on vient de parler : car il y a grande apparence que, ſi ceux qui étudient de cette maniere connoiſſoient évidemment qu'elle n'eſt pas proportionnée avec la capacité de leur eſprit, & qu'elle eſt plus propre pour le remplir de confuſion & d'erreur que d'une véritable ſcience, ils ne ſe laiſſeroient pas emporter aux mouvemens déréglés de leur paſſion & de leur vanité : car en effet ce n'eſt pas le moyen de la ſatisfaire, puiſque c'eſt juſtement le moyen de ne rien ſavoir.

CHAPITRE IV.

I. L'esprit ne peut s'appliquer long-tems à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. II. *L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, & par conséquent de l'erreur.* III. *Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit.* IV. *Ce qui est la source de la corruption des mœurs.* V. *Et de l'ignorance du commun des hommes.*

I. L'ESPRIT NE PEUT S'APPLIQUER LONG-TEMS A DES OBJETS QUI N'ONT POINT DE RAPPORT A LUI, OU QUI NE TIENNENT POINT QUELQUE CHOSE DE L'INFINI.

L'Esprit de l'homme n'est pas seulement sujet à l'erreur, parce qu'il n'est pas infini, ou qu'il a moins d'étendue que les objets qu'il considere, comme nous venons d'expliquer dans les deux Chapitres précédens; mais aussi parce qu'il est inconstant, qu'il n'a point de fermeté dans son action, & qu'il ne peut tenir assez long-tems sa vûe fixe arrêtée sur un sujet, afin de l'examiner tout entier.

Pour concevoir la cause de cette inconstance & de cette légéreté de l'esprit humain, il faut savoir que c'est la volonté qui dirige son action; que c'est elle qui l'ap-

plique aux objets qu'elle aime, & qu'elle eſt elle-même dans une inconſtance & dans une inquiétude continuelle, dont voici la cauſe.

On ne peut douter que Dieu ne ſoit l'Auteur de toutes choſes, qu'il ne les ait faites pour lui, & qu'il ne tourne le cœur de l'homme vers lui par une impreſſion naturelle & invincible qu'il lui imprime ſans ceſſe. Dieu ne peut vouloir qu'il y ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelqu'autre bien, s'il y en peut avoir d'autre que lui; parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui eſt ſouverainement aimable, ni qu'elle aime le plus ce qui eſt le moins aimable. Ainſi il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puiſqu'il vient de Dieu, & qu'il n'y a rien qui puiſſe en arrêter les mouvemens que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne ſuive néceſſairement les mouvemens de cet amour. Les juſtes, les impies, les bienheureux & les damnés aiment Dieu de cet amour. Car cet amour naturel, que nous avons pour Dieu, étant la même choſe que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le ſouverain bien; il eſt viſible que tous les eſprits aiment Dieu de cet amour, puiſqu'il n'y a que lui qui ſoit le bien univerſel, le bien infini, le ſouverain bien. Car enfin tous les eſprits & les démons mêmes, deſirent ardemment d'être heureux & de poſ-

séder le souverain bien ; & ils le desirent sans choix, sans délibération, sans liberté & par la nécessité de leur nature. Etant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel de notre cœur ne cessera jamais que par la possession de ce bien.

II. *L'inconstance de la volonté est la cause du défaut d'application, & par conséquent de l'erreur.*

Ainsi notre volonté, toujours altérée d'une soif ardente ; toujours agitée de desirs, d'empressemens & d'inquiétudes pour le bien qu'elle ne posséde pas, ne peut souffrir sans beaucoup de peine que l'esprit s'arrête pour quelque tems à des vérités abstraites qui ne la touchent point, & qu'elle juge incapables de la rendre heureuse. Ainsi elle le pousse sans cesse à rechercher d'autres objets : & lorsque, dans cette agitation que la volonté lui communique, il rencontre quelqu'objet qui porte la marque du bien, je veux dire, qui fait sentir à l'ame par ses approches quelque douceur, & quelque satisfaction intérieure ; alors cette soif du cœur s'excite de nouveau ; ces desirs, ces empressemens, ces ardeurs se rallument ; & l'esprit, obligé de leur obéir, s'attache uniquement à l'objet qui les cause ou qui semble les causer ; pour l'approcher ainsi de l'ame qui le goûte & qui s'en repaît pour quelque tems. Mais le vuide des créatures

ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaiſirs, au lieu d'éteindre ſa ſoif, ne font que l'irriter, & donner à l'ame une ſotte & vaine eſpérance de ſe ſatisfaire dans la multiplicité des plaiſirs de la terre : ce qui produit encore une inconſtance & une légéreté inconcevable dans l'eſprit qui doit lui découvrir tous ces biens.

Il eſt vrai que lorſque l'eſprit rencontre par haſard quelqu'objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en ſoi quelque choſe de grand, ſon inconſtance & ſon agitation ceſſent pour quelque tems. Car, reconnoiſſant que cet objet porte le caractere de celui que l'ame deſire, il s'y arrête & s'y attache aſſez long-tems. Mais cette attache, ou plutôt cette opiniâtreté de l'eſprit à examiner des ſujets infinis ou trop vaſtes, lui eſt auſſi inutile que cette légéreté avec laquelle il conſidere ceux qui ſont proportionnés à ſa capacité. Il eſt trop foible pour venir à bout d'une entrepriſe ſi difficile, & c'eſt en vain qu'il s'efforce d'y réuſſir. Ce qui doit rendre l'ame heureuſe n'eſt pas pour ainſi dire la compréhenſion d'un objet infini, elle n'en eſt pas capable; mais l'amour & la jouiſſance d'un bien infini, dont la volonté eſt capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime ſans ceſſe.

Après cela il ne faut pas s'étonner de l'ignorance & de l'aveuglement des hommes; puiſque leur eſprit étant ſoumis à l'inconſtance & à la légéreté de leur cœur, qui

le rend incapable de rien conſidérer avec une application ſérieuſe, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté conſidérable. Car enfin l'attention de l'eſprit eſt aux objets de l'eſprit, ce que le regard fixe de nos yeux eſt aux objets de nos yeux. Et de même qu'un homme qui ne peut arrêter ſes yeux ſur les corps qui l'environnent, ne les peut pas voir ſuffiſamment pour diſtinguer les différences de leurs plus petites parties, & pour reconnoître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres. Ainſi un homme qui ne peut fixer la vûe de ſon eſprit ſur les choſes qu'il veut ſavoir, ne peut pas les connoître ſuffiſamment pour en diſtinguer toutes les parties, & pour connoître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entr'elles ou avec d'autres ſujets.

Cependant il eſt conſtant que toutes les connoiſſances ne conſiſtent que dans une vûe claire des rapports que les choſes ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les queſtions difficiles, que l'eſprit doit voir tout d'une vûe un fort grand nombre de rapports, que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles; il eſt clair que s'il n'a pas conſidéré ces choſes-là avec beaucoup d'attention, & s'il ne les connoît que confuſément, il ne lui ſera pas poſſible d'appercevoir diſtinctement leurs rapports, & par conſéquent d'en former un jugement ſolide.

III. *Nos ſenſations nous occupent davantage que les idées pures de l'eſprit.*

Une des principales cauſes du défaut d'application de notre eſprit aux vérités abſtraites, eſt que nous les voyons comme de loin, & qu'il ſe préſente inceſſamment à notre eſprit des choſes qui en ſont bien plus proches. La grande attention de l'eſprit approche pour ainſi dire les idées des objets auxquels on s'applique : mais il arrive ſouvent que lorſqu'on eſt fort attentif à des ſpéculations métaphyſiques, on en eſt détourné, parce qu'il ſurvient à l'ame quelque ſentiment qui eſt encore, pour ainſi dire, plus proche d'elle que ces idées ; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur ou de plaiſir ; la raiſon en eſt, que la douleur & le plaiſir, & généralement toutes les ſenſations, ſont au dedans de l'ame même : elles la modifient, & elles la touchent de bien plus près que les idées ſimples des objets de la pure intellection, leſquelles, bien que préſentes à l'eſprit, ne le touchent ni ne le modifient pas ſenſiblement. Ainſi l'ame étant d'un côté très-limitée, & de l'autre, ne pouvant s'empêcher de ſentir ſa douleur & toutes ſes autres ſenſations, ſa capacité s'en trouve remplie ; & elle ne peut dans un même tems ſentir quelque choſe & penſer librement à d'autres objets qui ne ſe peuvent ſentir. Le bourdonnement d'une mouche ou quelqu'autre petit bruit, ſuppoſé qu'il ſe communique juſqu'à la

partie principale du cerveau, ensorte que l'ame l'apperçoive, est capable, malgré tous nos efforts, de nous empêcher de considérer des vérités abstraites & fort relevées; parce que toutes les idées abstraites ne modifient point l'ame de la maniere dont toutes les sensations la modifient.

IV. *Ce qui est la source de la corruption des mœurs.*

C'est ce qui fait la stupidité & l'assoupissement de l'esprit à l'égard des plus grandes vérités de la Morale Chretienne; & que les hommes ne les connoissent que d'une maniere spéculative & infructueuse sans la grace de Jesus-Christ. Tout le monde connoît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer & le servir: mais qui le sert & qui l'adore sans la grace, laquelle seule nous fait goûter de la douceur & du plaisir dans ces devoirs? Il y a très-peu de gens qui ne s'apperçoivent du vuide & de l'instabilité des biens de la terre, & même qui ne soient convaincus d'une conviction abstraite, mais toutefois très-certaine & très-évidente, qu'ils ne méritent pas notre application & nos soins. Mais où sont ceux qui méprisent ces biens dans la pratique, & qui refusent leurs soins & leur application pour les acquérir? Il n'y a que ceux qui sentent quelque amertume & quelque dégoût dans leur jouissance, ou que la grace a rendus sensibles pour des biens spirituels, par une délectation intérieure que Dieu y a attachée,

qui vainquent les impreſſions des ſens & les efforts de la concupiſcence. La vûe de l'eſprit toute ſeule ne nous fait donc jamais réſiſter, comme nous le devons, aux efforts de la concupiſcence : il faut, outre cette vûe un certain ſentiment du cœur. Cette lumiere de l'eſprit toute ſeule eſt, ſi on le veut, une grace ſuffiſante qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connoître notre foibleſſe, & que nous devons recourir par la premiere à celui qui eſt notre force. Mais ce ſentiment du cœur eſt une grace vive qui opere. C'eſt elle qui nous touche, qui nous remplit, & qui nous perſuade le cœur, & ſans elle il n'y a perſonne qui penſe du cœur : *Nemo eſt qui recogitet corde.* Les vérités les plus conſtantes de la Morale demeurent cachées dans les replis & dans les recoins de l'eſprit ; & tant qu'elles y demeurent, elles y ſont ſtériles & ſans aucune force, puiſque l'ame ne les goûte pas. Mais les plaiſirs des ſens ſont plus proches de l'ame, &, n'étant pas poſſible de ne pas ſentir & même de ne pas aimer * ſon plaiſir, il n'eſt pas poſſible ** de ſe détacher de la terre & de ſe défaire des charmes & des illuſions de ſes ſens par ſes propres forces.

Je ne nie pas toutefois que les juſtes dont le cœur a déja été vivement tourné

* Savoir d'un amour naturel ; car on peut haïr le plaiſir d'une haine élective ou de choix.

** Parce que l'amour électif ne peut être long-tems ſans ſe conformer à l'amour naturel.

vers Dieu par une déléctation prévenante, ne puiſſent ſans cette grace particuliere, faire quelques actions méritoires, & réſiſter aux mouvemens de la concupiſcence. Il y en a qui ſont courageux & conſtans dans la Loi de Dieu par la force de leur foi, par le ſoin qu'ils ont de ſe priver des choſes ſenſibles, & par le mépris & le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agiſſent preſque toujours ſans goûter ce plaiſir indélibéré ou prévenant dont je parle. La ſeule joie qu'ils trouvent, en agiſſant ſelon Dieu, eſt le ſeul plaiſir qu'ils goûtent, & ce plaiſir ſuffit pour les arrêter dans leur état, & pour confirmer la diſpoſition de leur cœur. Comme ils aiment Dieu & ſa ſainte Loi, ils y penſent avec joie : car on penſe toujours avec plaiſir à ce qu'on aime ; ou ce qui revient au même, on ne peut s'en ſéparer ſans quelque horreur : Et cela ſuffit afin que les juſtes puiſſent vaincre du moins les tentations légeres. Mais ceux qui commencent leur converſion ont beſoin d'un plaiſir indélibéré & prévenant pour les détacher des biens ſenſibles, auxquels ils ſont attachés par d'autres plaiſirs prévenans & indélibérés : la triſteſſe & les remords de leur conſcience ne ſuffiſent pas, & ils ne goûtent point encore de joie. Mais les juſtes peuvent vivre par la foi & dans la diſette. Et c'eſt même en cet état qu'ils méritent davantage ; parce que les hommes étant raiſonnables, Dieu veut en être aimé d'un amour de choix plutôt que d'un amour

diſtinct & d'un amour indélibéré, ſemblable à celui par lequel on aime les choſes ſenſibles, ſans connoître qu'elles ſont bonnes autrement que par le plaiſir qu'on en reçoit. Cependant la plûpart des hommes ayant peu de foi, & ſe trouvant ſans ceſſe dans les occaſions de goûter les plaiſirs, ils ne peuvent conſerver long-tems leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens ſenſibles, ſi la délectation de la grace ne les ſoutient contre les efforts de la volupté : car la délectation de la grace produit, conſerve, augmente la charité, comme les plaiſirs ſenſibles, la cupidité.

V. *Et de l'ignorance des hommes.*

Il paroît aſſez, par les choſes que l'on a dites ci-deſſus, que les hommes n'étant jamais ſans quelque paſſion, ou ſans quelques ſenſations agréables ou fâcheuſes, la capacité & l'étendue de leur eſprit en eſt beaucoup occupée; & que lorſqu'ils veulent employer le reſte de cette capacité à examiner quelque vérité, ils en ſont ſouvent détournés par quelques ſenſations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, & par l'inconſtance de la volonté qui agite, & qui promene l'eſprit d'objets en objets ſans l'arrêter. De ſorte que, ſi l'on n'a pas pris dès la jeuneſſe l'habitude de vaincre toutes ces oppoſitions, comme on a expliqué dans la ſeconde partie; on ſe trouve enfin incapable de pénétrer rien qui ſoit un peu difficile & qui de-

mande quelque peu d'application.

Il faut conclurre de-là que toutes les ſciences, & principalement celles qui renferment des queſtions très-difficiles à éclaircir, ſont remplies d'un nombre infini d'erreurs; & que nous devons avoir pour ſuſpects tous ces gros Volumes que l'on compoſe tous les jours ſur la Médecine, ſur la Phyſique, ſur la Morale, & principalement ſur des queſtions particulieres de ces ſciences, qui ſont beaucoup plus compoſées que les générales. On doit même juger que ces livres ſont d'autant plus mépriſables, qu'ils ſont mieux reçus du commun des hommes; j'entens de ceux qui ſont peu capables d'application, & qui ne ſavent pas faire uſage de leur eſprit: parce que l'applaudiſſement du peuple à quelque opinion ſur une matiere difficile, eſt une marque infaillible qu'elle eſt fauſſe, & qu'elle n'eſt appuyée que ſur les notions trompeuſes des ſens, ou ſur quelques fauſſes lueurs de l'imagination.

Néanmoins il n'eſt pas impoſſible qu'un homme ſeul puiſſe découvrir un très-grand nombre de vérités cachées aux ſiécles paſſés: ſuppoſé que cette perſonne ne manque pas d'eſprit, & qu'étant dans la ſolitude, éloigné, autant qu'il ſe peut, de tout ce qui pourroit le diſtraire, il s'applique ſérieuſement à la recherche de la vérité. C'eſt pourquoi ceux-là ſont peu raiſonnables, qui mépriſent la Philoſophie de M. Deſcartes ſans la ſavoir, & par cette unique raiſon, qu'il

paroît comme impoſſible qu'un homme ſeul ait trouvé la vérité dans des choſes auſſi cachées que ſont celles de la nature. Mais s'ils ſavoient la maniere dont ce Philoſophe a vêcu ; les moyens dont il s'eſt ſervi dans ſes études pour empêcher que la capacité de ſon eſprit ne fût partagée par d'autres objets que ceux dont il vouloit découvrir la vérité, la netteté des idées ſur leſquelles il a établi ſa Philoſophie, & généralement tous les avantages qu'il a eus ſur les Anciens par les nouvelles découvertes, ils en recevroient ſans doute un préjugé plus fort & plus raiſonnable que celui de l'antiquité, qui autoriſe Ariſtote, Platon & pluſieurs autres.

Cependant je ne leur conſeillerois pas de s'arrêter à ce préjugé, & de croire que M. Deſcartes eſt un grand homme, & que ſa Philoſophie eſt bonne à cauſe des choſes avantageuſes que l'on en peut dire. M. Deſcartes étoit homme comme les autres, ſujet à l'erreur & à l'illuſion comme les autres : il n'y a aucun de ſes ouvrages, ſans même excepter ſa Géométrie, où il n'y ait quelque marque de la foibleſſe de l'eſprit humain. Il ne faut donc point le croire ſur ſa parole, mais le lire comme il nous en avertit lui-même avec précaution, en examinant s'il ne s'eſt point trompé, & ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence & les reproches ſecrets de notre raiſon nous obligeront de croire. Car en un mot l'eſprit ne ſait véritablement

que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré dans les chapitres précédens que notre eſprit n'étoit pas infini, qu'il avoit au contraire une capacité fort médiocre, & que cette capacité étoit ordinairement remplie par les ſenſations de l'ame; & enfin que l'eſprit recevant ſa direction de la volonté, ne pouvoit regarder fixement quelqu'objet ſans en être bientôt détourné par ſon inconſtance & par ſa légéreté. Il eſt indubitable que ces choſes ſont les cauſes les plus générales de nos erreurs, & l'on pourroit s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir dans le particulier. Mais ce que l'on a dit ſuffit à des perſonnes capables de quelqu'attention, pour leur faire connoître la foibleſſe de l'eſprit de l'homme. On traitera plus au long dans le quatriéme & cinquiéme Livre, des erreurs, qui ont pour cauſe nos inclinations naturelles & nos paſſions, dont nous venons déja de dire quelque choſe dans ce Chapitre.

SECONDE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT PUR.

DE LA NATURE DES IDE'ES.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement & qu'elles sont nécessaires pour appercevoir tous les objets matériels.* II. *Division de toutes les manieres par lesquelles on peut voir les objets de dehors.*

JE crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le Soleil, les Etoiles, & une infinité d'objets hors de nous: & il n'est pas vrai-semblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, & l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par exemple, n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre ame;

& c'eſt ce que j'appelle *idée*. Ainſi, par ce mot *idée*, je n'entens ici autre choſe que ce qui eſt l'objet immédiat ou le plus proche de l'eſprit, quand il apperçoit quelque objet, c'eſt-à-dire ce qui touche & modifie l'eſprit de la perception qu'il a d'un objet.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'eſprit apperçoive quelqu'objet, il eſt abſolument néceſſaire que l'idée de cet objet lui ſoit actuellement préſente, il n'eſt pas poſſible d'en douter : mais il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait au-dehors quelque choſe de ſemblable à cette idée. Car il arrive très-ſouvent que l'on apperçoit des choſes qui ne ſont point & qui même n'ont jamais été : ainſi l'on a ſouvent dans l'eſprit des idées réelles de choſes qui ne furent jamais. Lorſqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il eſt abſolument néceſſaire que l'idée de cette montagne ſoit réellement préſente à ſon eſprit. Lorſqu'un fou, ou un homme qui a la fievre chaude, ou qui dort, voit comme devant ſes yeux quelque animal, il eſt conſtant que ce qu'il voit n'eſt pas rien, & qu'ainſi l'idée de cet animal exiſte véritablement : mais cette montagne d'or & cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portés à croire qu'il n'y a que les objets corporels qui exiſtent ; ils jugent de la réalité de l'exiſtence des choſes tout autrement qu'ils devroient. Car dès qu'ils

ſentent un objet, ils veulent qu'il ſoit très-certain que cet objet exiſte, quoiqu'il arrive ſouvent qu'il n'y ait rien au-dehoss, Ils veulent outre cela que cet objet ſoit tout de même comme ils le voyent, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui exiſte néceſſairement & qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire ſans réflexion que ce n'eſt rien, comme ſi les idées n'avoient pas un fort grand nombre de propriétés : comme ſi l'idée d'un quarré, par exemple, n'étoit pas bien différente de celle d'un cercle, ou de quelque nombre, & ne repréſentoit pas des choſes tout-à-fait différentes; ce qui ne peut jamais arriver au néant, puiſque le néant n'a aucune propriété. Il eſt donc indubitable que les idées ont une exiſtence très-réelle. Mais examinons quelle eſt leur nature & leur eſſence, & voyons ce qui peut être dans l'ame capable de lui repréſenter toutes choſes.

Toutes les choſes que l'ame apperçoit ſont de deux ſortes : ou elles ſont dans l'ame, ou elles ſont hors de l'ame. Celles qui ſont dans l'ame ſont ſes propres penſées, c'eſt-à-dire toutes ſes différentes modifications; ear par ces mots *penſée*, *maniere de penſer*, ou *modification de l'ame*, j'entens généralement toutes les choſes qui ne peuvent être dans l'ame ſans qu'elle les apperçoive par le ſentiment intérieur qu'elle a d'elle-même; comme ſont ſes propres ſenſations, ſes imaginations, ſes pures intellections, ou ſimplement ſes conceptions, ſes

ſes paſſions mêmes, & ſes inclinations naturelles. Or notre ame n'a pas beſoin d'idées pour appercevoir toutes ces choſes de la maniere dont elle les apperçoit, parce qu'elles ſont au-dedans de l'ame, ou plutôt parce qu'elles ne ſont que l'ame même d'une telle ou telle façon; de même que la rondeur réelle de quelque corps & ſon mouvement ne ſont que ce corps figuré & tranſporté d'une telle ou telle façon.

Mais, pour les choſes qui ſont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, ſuppoſé que ces choſes ne puiſſent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux ſortes; de ſpirituelles & de matérielles. Pour les ſpirituelles, il y a quelque apparence qu'elles peuvent ſe découvrir à notre ame ſans idées & par elles-mêmes. Car, encore que l'expérience nous apprenne que nous ne pouvons pas immédiatement & par nous-mêmes déclarer nos penſées les uns aux autres, mais ſeulement par des paroles, ou par d'autres ſignes ſenſibles, auxquels nous avons attaché nos idées, on pourroit dire que Dieu l'a ordonné ainſi pour le tems de cette vie ſeulement, afin d'empêcher les déſordres qui arriveroient préſentement, ſi les hommes pouvoient ſe faire entendre comme il leur plairoit. Mais lorſque la juſtice & l'ordre régneront, & que nous ſerons délivrés de la captivité de notre corps, nous pourrons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous-mêmes, ainſi qu'il y a quel-

que apparence que les Anges peuvent faire dans le Ciel. De sorte qu'il ne semble pas absolument nécessaire d'admettre des idées pour représenter à l'ame des choses spirituelles, parce qu'il se peut faire qu'on les voye par elles-mêmes, quoique d'une maniere fort imparfaite.

* *Je n'examine pas ici comment deux esprits peuvent s'unir l'un à l'autre, & s'ils peuvent de cette maniere se découvrir mutuellement leurs pensées. Je crois cependant qu'il n'y a point de substance purement intelligible, que celle de Dieu; qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumiere, & que l'union des esprits ne peut les rendre mutuellement visibles. Car, quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes & nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyions en Dieu, & qu'il nous présente à nous-mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermé dans le sien. Ainsi, quoiqu'il semble que j'accorde ici que les Anges puissent par eux-mêmes manifester les uns aux autres, & ce qu'ils sont & ce qu'ils pensent, ce que dans le fond je ne crois pas véritable; j'avertis que ce n'est que parce que je n'en veux pas disputer, pourvû que l'on m'abandonne ce qui est incontestable; savoir qu'on ne peut voir les choses matérielles par elles-mêmes & sans idée.*

* Cet article est en Italique, parce qu'on le peut passer, & qu'il est très-difficile de l'entendre, si l'on ne sait ce que je pense de l'ame & de la nature des idées.

J'expliquerai dans le Chapitre ſeptiéme le ſentiment que j'ai ſur la maniere dont nous connoiſſons les eſprits, & je ferai voir qu'à préſent nous ne pouvons les connoître entiérement par eux-mêmes, quoiqu'ils puiſſent peut-être s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choſes matérielles qui certainement ne peuvent s'unir à notre ame de la façon qui eſt néceſſaire, afin qu'elle les apperçoive ; parce qu'étant étendues, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles. Outre que nos ames ne ſortent point du corps pour meſurer la grandeur des cieux, & par conſéquent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les repréſentent. C'eſt de quoi tout le monde doit tomber d'accord.

II. *Diviſion de toutes les manieres ſelon leſquelles on peut voir les objets de dehors.*

Nous aſſurons donc qu'il eſt abſolument néceſſaire que les idées que nous avons des corps & de tous les autres objets que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets : ou bien que notre ame ait la puiſſance de produire ces idées : ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produiſe toutes les fois qu'on penſe à quelque objet : ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps : ou enfin qu'elle ſoit unie

avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés.

Nous ne ſaurions voir les objets que de l'une de ces manieres. Examinons quelle eſt celle qui paroît la plus vrai-ſemblable de toutes ſans préoccupation & ſans nous effrayer de la difficulté de cette queſtion. Peut-être que nous la réſoudrons aſſez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonſtrations inconteſtables pour toutes ſortes de perſonnes; mais ſeulement des preuves très-convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention ſérieuſe; car on paſſeroit peut-être pour téméraire, ſi l'on parloit autrement.

CHAPITRE II.

Que les objets matériels n'envoyent point d'eſpéces qui leur reſſemblent.

LA plus commune opinion eſt celle des Péripatéticiens, qui prétendent que les objets de dehors envoyent des eſpéces qui leur reſſemblent, & que ces eſpéces ſont portées par les ſens extérieurs juſqu'au ſens commun: ils appellent ces eſpéces-là *impreſſes*, parce que les objets les impriment dans les ſens extérieurs. Ces eſpéces impreſſes étant matérielles & ſenſibles, ſont rendues intelligibles par *l'intellect agent* ou *agiſſant*, & ſont propres pour être reçues

dans *l'intellect patient*. Ces espéces ainsi spiritualisées sont appellées espéces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses; & c'est par elles que *l'intellect patient* connoît toutes les choses matérielles.

On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses & les diverses manieres dont différens Philosophes les conçoivent. Car quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultés qu'ils attribuent au sens intérieur & à l'entendement, & même qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils ayent besoin d'un *intellect agent* pour connoître les objets sensibles: cependant ils conviennent presque tous que les objets de dehors envoyent des espéces ou des images qui leur ressemblent, & ce n'est que sur ce fondement qu'ils multiplient leurs facultés & qu'ils défendent leur *intellect agent*. De sorte que ce fondement n'ayant aucune solidité, comme on le va faire voir, il n'est pas nécessaire de s'arrêter davantage à renverser tout ce qu'on a bâti dessus.

On assure donc qu'il n'est pas vrai-semblable que les objets envoyent des images ou des espéces qui leur ressemblent; de quoi voici quelques raisons. La premiere se tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le soleil, les étoiles & tous ceux qui sont proches de nos yeux, ne peuvent pas envoyer des espéces qui soient d'autre nature qu'eux. C'est pourquoi les Philosophes disent ordinairement que ces

eſpéces ſont groſſieres & matérielles, à la différence des eſpéces expreſſes qui ſont ſpiritualiſées. Ces eſpéces impreſſes des objets ſont donc de petits corps: elles ne peuvent donc pas ſe pénétrer, ni tous les eſpaces qui ſont depuis la terre juſqu'au ciel, leſquels en doivent être tout remplis. D'où il eſt facile de conclure qu'elles devroient ſe froiſſer & ſe briſer, les unes allant d'un côté & les autres de l'autre, & qu'ainſi elles ne peuvent rendre les objets viſibles.

De plus on peut voir d'un même endroit ou d'un même point un très-grand nombre d'objets qui ſont dans le ciel & ſur la terre: donc il faudroit que les eſpéces de tous ces corps ſe puſſent réduire en un point. Or elles ſont impénétrables, puiſqu'elles ſont étendues; donc, &c.

Mais non-ſeulement on peut voir d'un même point un très-grand nombre de très-grands & de très-vaſtes objets: il n'y a même aucun point dans tous ces grands eſpaces du monde, d'où on ne puiſſe découvrir un nombre preſqu'infini d'objets, & même d'objets auſſi grands que le ſoleil, la lune & les cieux. Il n'y a donc aucun point * dans tout le monde où les eſpéces de toutes ces choſes ne ſe duſſent rencontrer: ce qui eſt contre toute apparence de vérité.

La ſeconde raiſon ſe prend du change-

* Si l'on veut ſavoir comment toutes les impreſſions des objets viſibles, quoiqu'oppoſées, ſe peuvent communiquer ſans s'affoiblir, on peut lire les deux derniers Eclairciſſemens qu'on trouvera à la fin de cet Ouvrage.

ment qui arrive dans les eſpéces. Il eſt conſtant que plus un objet eſt proche, plus l'eſpéce en doit être grande, puiſque nous voyons l'objet plus grand. Or on ne voit pas ce qui peut faire que cette eſpéce diminue, & ce que peuvent devenir les parties qui la compoſoient, lorſqu'elle étoit plus grande. Mais, ce qui eſt encore plus difficile à concevoir ſelon leur ſentiment, c'eſt que ſi on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un mycroſcope, l'eſpéce devient tout d'un coup cinq ou ſix cent fois plus grande qu'elle n'étoit auparavant; car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître ſi fort en un inſtant.

La troiſiéme raiſon, c'eſt que quand on regarde un cube parfait, toutes les eſpéces de ſes côtés ſont inégales, & néanmoins on ne laiſſe pas de voir tous ces côtés également quarrés. Et de même lorſque l'on conſidere dans un tableau des ovales & des parallélogrames, qui ne peuvent envoyer que des eſpéces de ſemblable figure, on n'y voit cependant que des cercles & des quarrés. Cela fait manifeſtement voir qu'il n'eſt pas néceſſaire que l'objet que l'on regarde produiſe, afin qu'on le voye, des eſpéces qui lui ſoient ſemblables.

Enfin on ne peut pas concevoir comment il ſe peut faire qu'un corps qui ne diminue point ſenſiblement, envoye toujours hors de ſoi des eſpéces de tous côtés; qu'il en rempliſſe continuellement de forts grands eſpaces tout à l'entour, & cela avec une

vîtesse inconcevable. Car un objet étant caché, dans l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieux, & de tous les côtés. Et ce qui paroît encore fort étrange, c'est que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air & quelques autres, n'ont point la force de pousser au-dehors de ces images qui leur ressemblent; ce que font les corps les plus grossiers & qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres, & presque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raisons contraires à cette opinion, parce que ce ne seroit jamais fait, le moindre effort d'esprit en fournissant un si grand nombre, qu'on ne le peut épuiser. Celles que nous venons de rapporter sont suffisantes; & elles n'étoient pas même nécessaires après ce qu'on a dit qui regarde ce sujet dans le premier Livre, lorsqu'on a expliqué les erreurs des sens. Mais il y a un si grand nombre de Philosophes attachés à cette opinion, qu'on a cru qu'il étoit nécessaire d'en dire quelque chose pour les porter à faire réflexion sur leurs pensées.

CHAPITRE III.

Que l'ame n'a point la puiſſance de produire les idées. Cauſe de l'erreur où l'on tombe ſur ce ſujet.

LA ſeconde opinion eſt de ceux qui croyent que nos ames ont la puiſſance de produire les idées des choſes auxquelles elles veulent penſer : qu'elles ſont excitées à les produire par les impreſſions que les objets font ſur le corps, quoique ces impreſſions ne ſoient pas des images ſemblables aux objets qui les cauſent. Ils prétendent que c'eſt en cela que l'homme eſt fait à l'image de Dieu, & qu'il participe à ſa puiſſance. Que de même que Dieu a créé toutes choſes de rien, & qu'il peut les anéantir & en créer d'autres toutes nouvelles; qu'ainſi l'homme peut créer & anéantir les idées de toutes les choſes qu'il lui plaît. Mais on a grand ſujet de ſe défier de toutes ces opinions qui élevent l'homme. Ce ſont d'ordinaire des penſées qui viennent de ſon fond vain & ſuperbe, & que le Pere des lumieres n'a point données.

Cette participation à la puiſſance de Dieu, que les hommes ſe vantent d'avoir pour ſe repréſenter les objets, & pour faire pluſieurs autres actions particulieres, eſt une participation qui ſemble tenir quelque choſe de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'eſt auſſi une

participation chimérique que l'ignorance & la vanité des hommes leur a fait imaginer. Ils ſont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne penſent de la puiſſance & de la bonté de Dieu, mais ce n'eſt pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons ſeulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puiſſance de former les idées des choſes qu'ils apperçoivent.

Perſonne ne peut douter que les idées ne ſoient des êtres réels, puiſqu'elles ont des propriétés réelles ; que les unes different des autres, & qu'elles repréſentent des choſes toutes différentes. On ne peut auſſi raiſonnablement douter qu'elles ne ſoient ſpirituelles, & fort différentes des corps qu'elles repréſentent. Et cela ſemble aſſez fort pour faire douter ſi les idées par le moyen deſquelles on voit les corps, ne ſont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel & terreſtre, comme nous le verrons dans la ſuite. Ainſi, quand on aſſure que les hommes ont la puiſſance de ſe former les idées telles qu'il leur plaît, on ſe met fort en danger d'aſſurer que les hommes ont la puiſſance de faire des êtres plus nobles & plus parfaits que le monde que Dieu a créé. On ne fait pas cependant réflexion à cela, parce qu'on s'imagine qu'une idée n'eſt rien, à cauſe qu'elle ne ſe fait point ſentir : ou bien ſi on la regarde comme un être, c'eſt comme un être bien mince & bien

méprisable, parce qu'on s'imagine qu'elle est anéantie, dès qu'elle n'est plus présente à l'esprit.

Mais quand même il seroit vrai que les idées ne seroient que des êtres bien petits & bien méprisables, ce sont pourtant des êtres & des êtres spirituels; & les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées, de la maniere qu'on l'explique, est une véritable création: & quoiqu'on tâche de pallier & d'adoucir la hardiesse & la dureté de cette opinion, en disant que la production des idées suppose quelque chose, & que la création ne suppose rien, on ne rend pas néanmoins raison du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde qu'il n'est pas plus difficile de produire quelque chose de rien, que de la produire en supposant une autre chose de laquelle elle ne se peut pas faire, & qui ne puisse contribuer de rien à sa production Par exemple, il n'est pas plus difficile de créer un Ange que de le produire d'une pierre; parce qu'une pierre étant d'un genre d'être tout opposé, elle ne peut servir de rien à la production d'un Ange. Mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, &c. parce que la pierre, l'or & le pain ne sont qu'une même étendue diversement configurée, & que toutes ces choses sont matérielles.

Il est même plus difficile de produire un Ange d'une pierre, que de le produire de

rien, parce que pour faire un Ange d'une pierre, autant que cela ſe peut faire, il faut anéantir la pierre, & enſuite créer l'Ange, & pour créer ſimplement un Ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'eſprit produit ſes idées, des impreſſions matérielles que le cerveau reçoit des objets, il fait toujours la même choſe, ou une choſe auſſi difficile, ou même plus difficile que s'il les créoit; puiſque les idées étant ſpirituelles, elles ne peuvent pas être produites des images matérielles qui ſont dans le cerveau, & qui n'ont point de proportion avec elles.

Que ſi on dit qu'une idée n'eſt pas une ſubſtance, je le veux; mais c'eſt toujours une choſe ſpirituelle; & comme il n'eſt pas poſſible de faire un quarré d'un eſprit, quoiqu'un quarré ne ſoit pas une ſubſtance: il n'eſt pas poſſible auſſi de former d'une ſubſtance matérielle une idée ſpirituelle, quand même une idée ne ſeroit pas une ſubſtance.

Mais quand on accorderoit à l'eſprit de l'homme une ſouveraine puiſſance pour anéantir & pour créer les idées des choſes, avec tout cela il ne s'en ſerviroit jamais pour les produire. Car de même qu'un Peintre, quelque habile qu'il ſoit dans ſon Art, ne peut pas repréſenter un animal qu'il n'aura jamais vû, & duquel il n'aura aucune idée; de ſorte que le tableau qu'on l'obligeroit d'en faire, ne peut pas être ſemblable à cet animal inconnu: ainſi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet s'il

ne le connoît auparavant, c'eſt-à-dire s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de ſa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoît cet objet, & il lui eſt inutile d'en former une nouvelle. Il eſt donc inutile d'attribuer à l'eſprit de l'homme la puiſſance de produire ſes idées.

On pourroit peut-être dire que l'eſprit a des idées générales & confuſes qu'il ne produit pas, & que celles qu'il produit ſont particulieres, plus nettes & plus diſtinctes: mais c'eſt toujours la même choſe. Car de même qu'un Peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier; de ſorte qu'il ſoit aſſuré d'y avoir réuſſi, s'il n'en a une idée diſtincte, & même ſi la perſonne n'eſt préſente. Ainſi l'eſprit qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas ſe repréſenter un cheval, ni en former une idée bien diſtincte; & être aſſuré qu'elle eſt parfaitement ſemblable à un cheval, s'il n'a déja une premiere idée avec laquelle il confere cette ſeconde. Or s'il en a une premiere, il eſt inutile d'en former une ſeconde, & la queſtion regarde cette premiere: donc, &c.

Il eſt vrai que quand nous concevons un quarré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'eſt-à-dire l'appercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premiérement que nous ne ſommes point la véritable, ni la principale cauſe de cette image, mais il ſeroit trop long de l'expliquer. 2°.

Que tant s'en faut que la ſeconde idée qui accompagne cette image ſoit plus diſtincte & plus juſte que l'autre : qu'au contraire elle n'eſt juſte, que parce qu'elle reſſemble à la premiere, qui ſert de régle pour la ſeconde. Car enfin il ne faut pas croire que l'imagination & les ſens mêmes nous repréſentent les objets plus diſtinctement que l'entendement pur ; mais ſeulement qu'ils touchent & qu'ils appliquent davantage l'eſprit. Car les idées des ſens & de l'imagination ne ſont diſtinctes, que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection *. L'image d'un quarré, par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'eſt juſte & bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un quarré que nous concevons par pure intellection. C'eſt cette idée qui régle cette image. C'eſt l'eſprit qui conduit l'imagination & qui l'oblige, pour ainſi dire, de regarder de tems en tems ſi l'image qu'elle peint eſt une figure de quatre lignes droites & égales, dont les angles ſoient exactement droits : en un mot, ſi ce qu'on imagine eſt ſemblable à ce qu'on conçoit.

Après ce que l'on a dit, je ne crois pas qu'on puiſſe douter que ceux qui aſſurent que l'eſprit peut ſe former les idées des ob-

* *Tanto meliora eſſe judico quæ oculis cerno, quanto pro ſui natura viciniora ſunt iis quæ animo intelligo.* Aug. *Quis bene ſe inſpiciens non expertus eſt, tanto ſe aliquid intellexiſſe ſincerius, quanto removere atque ſubducere intentionem mentis à corporis ſenſibus potuit.* Aug. de immort. animæ, cap. 10.

jets ne se trompent; puisqu'ils attribuent à l'esprit la puissance de créer, & même de créer avec sagesse & avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connoissance de ce qu'il fait: car cela n'est pas concevable. Mais la cause de leur erreur, est que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un & l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclud, qu'une boule agitée, qui en rencontre une autre, est la véritable & la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique: que la volonté de l'ame est la véritable & la principale cause du mouvement du bras, & d'autres préjugés semblables; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée quand elle est rencontrée par une autre qui la choque; que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons & que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourroit être la cause de ces mouvemens.

Mais, lorsqu'un effet ne suit pas si souvent de quelque chose qui n'en est pas la cause, il ne laisse pas d'y avoir toujours un fort grand nombre de personnes qui croyent que cette chose est la cause de l'effet qui arrive; mais tout le monde ne tombe pas dans cette erreur. Il paroît, par exemple, une cométe, & après cette cométe un Prince meurt: des pierres sont exposées à la lune, & elles sont mangées des vers: le

ſoleil eſt joint avec mars dans la nativité d'un enfant, & il arrive à cet enfant quelque choſe d'extraordinaire. Cela ſuffit à beaucoup de gens pour ſe perſuader que la cométe, la lune, la conjonction du ſoleil avec mars ſont les cauſes des effets que l'on vient de marquer, & d'autres mêmes qui leur reſſemblent: & la raiſon pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'eſt qu'on ne voit pas à tous momens que ces effets ſuivent ces choſes.

Mais tous les hommes ayant d'ordinaire les idées des objets préſentes à l'eſprit, dès qu'ils le ſouhaitent, & cela leur arrivant pluſieurs fois le jour; preſque tous concluent que la volonté qui accompagne la production ou plutôt la préſence des idées en eſt la véritable cauſe: parce qu'ils ne voyent rien dans le même tems à quoi ils la puiſſent attribuer; & qu'ils s'imaginent que les idées ne ſont plus, dès que l'eſprit ne les voit plus, & qu'elles recommencent à exiſter lorſqu'elles ſe repréſentent à l'eſprit. C'eſt auſſi pour ces raiſons-là que quelques-uns jugent que les objets de dehors envoyent des images qui leur reſſemblent, ainſi que nous venons de le dire dans le Chapitre précédent. Car n'étant pas poſſible de voir les objets par eux-mêmes, mais ſeulement par leurs idées, ils jugent que l'objet produit l'idée: parce que, dès qu'il eſt préſent, ils le voyent: dès qu'il eſt abſent, ils ne le voyent plus; & que la préſence de l'objet accompagne preſque tou-

jours l'idée qui nous le repréſente.

Toutefois, ſi les hommes ne ſe précipitoient point dans leurs jugemens; de ce que les idées des choſes ſont préſentes à leur eſprit dès qu'ils le veulent, ils devroient ſeulement conclure que ſelon l'ordre de la nature, leur volonté eſt ordinairement néceſſaire afin qu'ils ayent ces idées: mais non pas que la volonté eſt la véritable & la principale cauſe qui les rende préſentes à leur eſprit, & encore moins que la volonté les produiſe de rien, ou de la maniere qu'ils l'expliquent. Ils ne doivent pas non plus conclure que les objets envoyent des eſpéces qui leur reſſemblent, à cauſe que l'ame ne les apperçoit d'ordinaire que lorſqu'ils ſont préſens; mais ſeulement que l'objet eſt ordinairement néceſſaire, afin que l'idée ſoit préſente à l'eſprit. Enfin ils ne doivent pas juger qu'une boule agitée ſoit la principale & la véritable cauſe du mouvement de la boule qu'elle trouve dans ſon chemin, puiſque la premiere n'a point elle-même la puiſſance de ſe mouvoir. Ils peuvent ſeulement juger que cette rencontre de deux boules, eſt occaſion à l'auteur du mouvement de la matiére, d'exécuter le décret de ſa volonté, qui eſt la cauſe univerſelle de toutes choſes, en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la premiere, c'eſt-à-dire, pour parler plus clairement, en voulant que la derniere acquiere, vers un même côté, autant de mouvement que la premiere perd de la ſienne; car la

force * mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve, comme nous ferons voir ailleurs.

CHAPITRE IV.

Que nous ne voyons point les objets par des idees créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin.

LA troisiéme opinion est de ceux qui prétendent que toutes les idées sont innés ou créées avec nous.

Pour reconnoître le peu de vrai-semblance qu'il y a dans cette opinion, il faut se représenter qu'il y a dans le monde plusieurs choses toutes différentes dont nous avons des idées. Mais, pour ne parler que des simples figures, il est constant que le nombre en est infini : & même si on s'arrête à une seule comme à l'ellipse, on ne peut douter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différente espéce : lorsqu'il conçoit qu'un des diamétres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toujours le même.

De même la hauteur d'un triangle se pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, le côté qui sert de base demeurant toujours le même, on conçoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de différente espéce : & même, ce que je prie que l'on considere ici,

* Voyez le Chap. 3. de la deuxiéme partie de la Méthode, & l'Eclaircissement sur ce même Chap.

l'eſprit apperçoit en quelque maniere ce nombre infini, quoiqu'on n'en puiſſe imaginer que très-peu, & qu'on ne puiſſe en même tems avoir des idées particulieres & diſtinctès de beaucoup de triangles de différente eſpéce. Mais, ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que cette idée générale qu'a l'eſprit de ce nombre infini de triangles de différente eſpéce, prouve aſſez que ſi l'on ne conçoit point par des idées particulieres tous ces différens triangles; en un mot, ſi on ne comprend pas l'infini, ce n'eſt pas faute d'idées, ou que l'infini ne nous ſoit préſent; mais c'eſt ſeulement faute de capacité & d'étendue d'eſprit. Si un homme s'appliquoit à conſidérer les propriétés de toutes les diverſes eſpéces de triangles, quand même il continueroit éternellement cette ſorte d'étude, il ne manqueroit jamais d'idées nouvelles & particulieres; mais ſon eſprit ſe laſſeroit inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles ſe peut appliquer aux figures de cinq, de ſix, de cent, de mille, de dix mille côtés, & ainſi à l'infini. Et ſi les côtés d'un triangle, pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres, font des triangles d'une infinité d'eſpéces, il eſt facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtés, ſont capables de différences encore bien plus grandes; puiſqu'elles ſont capables d'un plus grand nombre de rapports & de combinaiſons de

leurs côtés que les ſimples triangles.

L'eſprit voit donc toutes ces choſes : il en a des idées : il eſt ſûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il employeroit des ſiécles infinis à la conſidération même d'une ſeule figure ; & que s'il n'apperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'eſt ſeulement que ſon étendue eſt très-limitée. Il a donc un nombre infini d'idées : que dis-je un nombre infini : il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de différentes figures ; de ſorte que, puiſqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut pour connoître ſeulement les figures, que l'eſprit ait une infinité de nombres infinis d'idées.

Or je demande s'il eſt vrai-ſemblable que Dieu ait créé tant de choſes avec l'eſprit de l'homme. Pour moi cela ne me paroît pas ainſi : principalement puiſque cela ſe peut faire d'une autre maniere très ſimple & très-facile, comme nous verrons bientôt. Car, comme Dieu agit toujours par les voies les plus ſimples, il ne paroît pas raiſonnable d'expliquer comment nous connoiſſons les objets, en admettant la création d'une infinité d'êtres, puiſqu'on peut réſoudre cette difficulté d'une maniere plus facile & plus naturelle.

Mais, quand même l'eſprit auroit un magaſin de toutes les idées qui lui ſont néceſſaires pour voir les objets, il ſeroit néanmoins impoſſible d'expliquer comment l'a-

me pourroit les choisir pour se les représenter, comment par exemple il se pourroit faire qu'elle apperçût dans l'instant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets, dont elle découvre la grandeur, la figure, la distance, & le mouvement. Elle ne pourroit pas même par cette voie appercevoir un seul objet comme le soleil, lorsqu'il seroit présent aux yeux du corps. Car, puisque l'image que le soleil imprime dans le cerveau, ne ressemble point à l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs; & même que l'ame n'apperçoit pas le mouvement que le soleil produit dans le fond des yeux & dans le cerveau, il n'est pas concevable qu'elle pût justement deviner parmi ce nombre infini d'idées qu'elle auroit, laquelle il faudroit qu'elle se représentât pour imaginer ou pour voir le Soleil, & le voir de telle ou de telle grandeur déterminée. On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous, & que cela suffit afin que nous voyions les objets qui nous environnent.

On ne peut pas dire aussi que Dieu en produise à tous momens autant de nouvelles que nous appercevons de choses différentes. Cela est assez réfuté par ce que l'on vient de dire dans ce Chapitre. De plus il est nécessaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choses, puisqu'en tout tems nous pouvons vouloir penser à toutes choses; ce

que nous ne pourrions pas, si nous ne les appercevions déja confusément, c'est-à-dire si un nombre infini d'idées n'étoit présent à notre esprit; car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets dont on n'a aucune idée. De plus, il est évident que l'idée ou l'objet immédiat de notre esprit, lorsque nous pensons à des espaces immenses, à un cercle en général, à l'Etre indéterminé, n'est rien de créé. Car toute réalité créée ne peut être ni infinie ni même générale, tel qu'est ce que nous appercevons alors. Mais tout cela se verra plus clairement dans la suite.

CHAPITRE V.

Que l'esprit ne voit ni l'essence, ni l'existence des objets en considérant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniere.

LA quatriéme opinion est que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour appercevoir les objets; & qu'il peut, en se considérant, & ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au-dehors.

Il est certain que l'ame voit dans elle-même & sans idées toutes les sensations & toutes les passions dont elle est actuellement touchée, le plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son amour, sa haine, sa joie, sa tristesse, & les autres; parce que toutes

les ſenſations & toutes les paſſions de l'ame ne repréſentent rien qui ſoit hors d'elle qui leur reſſemble, & que ce ne ſont que des modifications dont un eſprit eſt capable *. Mais la difficulté eſt de ſavoir ſi les idées qui repréſentent quelque choſe qui eſt hors de l'ame, & qui leur reſſemble en quelque façon, comme les idées du ſoleil, d'une maiſon, d'un cheval, d'une riviere, &c. ne ſont que des modifications de l'ame: de ſorte que l'eſprit n'ait beſoin que de lui-même pour ſe repréſenter toutes les choſes qui ſont hors de lui.

Il y a des perſonnes qui ne font point de difficulté d'aſſurer que l'ame, étant faite pour penſer, elle a dans elle-même, je veux dire en conſidérant ſes propres perfections, tout ce qu'il faut pour appercevoir les objets; parce qu'en effet étant plus noble que toutes les choſes qu'elle conçoit diſtinctement, on peut dire qu'elle les contient en quelque ſorte *éminemment*, comme parle l'Ecole, c'eſt-à-dire d'une maniere plus noble & plus relevée qu'elles ne ſont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choſes ſupérieures comprennent en cette ſorte les perfections des inférieures. Ainſi étant les plus nobles des créatures qu'ils connoiſſent, ils ſe flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une maniere ſpirituelle tout ce qui eſt dans le monde viſible, & de pouvoir, en ſe modifiant diverſement, appercevoir tout ce que l'eſprit humain eſt capable de con-

* Voyez des vraies & des fauſſes idées de M. Arnaut,

noître. En un mot, ils veulent que l'ame ſoit comme un monde intelligible, qui comprend en ſoi tout ce que comprend le monde matériel & ſenſible, & même infiniment davantage.

* Mais il me ſemble que c'eſt être bien hardi, que de vouloir ſoutenir cette penſée. C'eſt, ſi je ne me trompe, la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance, & le deſir de reſſembler à celui qui comprend en ſoi tous les êtres, qui nous brouille l'eſprit & qui nous porte à nous imaginer que nous poſſédons ce que nous n'avons point. *Ne dites pas que vous ſoyez à vous-même votre lumiere* **, dit Saint Auguſtin, car il n'y a que Dieu qui ſoit à lui-même ſa lumiere, & qui puiſſe, en ſe conſidérant, voir tout ce qu'il a produit & qu'il peut produire.

Il eſt indubitable qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que le monde fût créé, & qu'il n'a pû le produire ſans connoiſſance & ſans idée; que par conſéquent ces idées que Dieu en a eues ne ſont point différentes de lui-même, & qu'ainſi toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu, quoique d'une maniere toute ſpirituelle, & que nous ne pouvons comprendre ***. Dieu voit donc au-

* Voyez la réponſe aux vraies & aux fauſſes idées, & à une troiſiéme Lettre de M. Arnaut, dans le quatriéme volume de mes réponſes.

** *Dic quia tu tibi lumen non es.* Serm. 8. *de verbis Domini.*

*** *Cum eſſentia Dei habeat in ſe quidquid per-*

dedans

dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ſes propres perfections qui les lui repréſentent. Il connoît encore parfaitement leur exiſtence, parce que, dépendant tous de ſa volonté pour exiſter & ne pouvant ignorer ſes propres volontés, il s'enſuit qu'il ne peut ignorer leur exiſtence, & par conſéquent Dieu voit en lui-même non-ſeulement l'eſſence des choſes, mais auſſi leur exiſtence.

Mais il n'en eſt pas de même des eſprits créés, ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'eſſence des choſes, ni leur exiſtence. Ils n'en peuvent voir l'eſſence dans eux-mêmes, puiſqu'étant très-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu, que l'on peut appeller l'être univerſel, ou ſimplement *celui qui eſt* *, comme il ſe nomme lui-même. Puis donc que l'eſprit humain peut connoître tous les êtres, & des êtres infinis, & qu'il ne les contient pas, c'eſt une preuve certaine qu'il ne voit pas leur eſſence dans lui-méme. Car l'eſprit ne voit pas ſeulement tantôt une choſe & tantôt une autre ſucceſſivement, il apperçoit même actuellement l'infini quoiqu'il ne le comprenne pas, comme nous avons dit dans le Chapitre précédent. De ſorte que n'étant point actuellement infini ni capable de mo-

fectionis habet eſſentia cujuſque rei alterius, & adhuc amplius, Deus in ſeipſo poteſt omnia propria cognitione cognoſcere. Propria enim natura cujuſque conſiſtit, ſecundum quod per aliquem modum naturam Dei participat. S. Thomas. 1. P. q. 14. art. 6.

* *Exod.* 3. 14.

difications infinies dans le même tems, il eſt abſolument impoſſible qu'il voye dans lui-même ce qui n'y eſt pas. Il ne voit donc pas l'eſſence des choſes en conſidérant ſes propres perfections, ou en ſe modifiant diverſement.

Il ne voit pas auſſi leur exiſtence dans lui-même, parce qu'elles ne dépendent point de ſa volonté pour exiſter, & que les idées de ces choſes peuvent être préſentes à l'eſprit, quoiqu'elles n'exiſtent pas. Car tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or, ſans qu'il y ait une montagne d'or dans la nature : &,quoique l'on s'appuye ſur les rapports de ſes ſens pour juger de l'exiſtence des objets, néanmoins la raiſon ne nous aſſure point que nous devions toujours en croire nos ſens, puiſque nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme, par exemple, a le ſang fort échauffé, ou ſimplement quand il dort, il voit quelquefois devant ſes yeux des campagnes, des combats & choſes ſemblables, qui toutefois ne ſont point préſentes, & qui ne furent peut-être jamais. Il eſt donc indubitable que ce n'eſt pas en ſoi-même, ni par ſoi-même que l'eſprit voit l'exiſtence des choſes, mais qu'il dépend en cela de quelqu'autre choſe.

CHAPITRE VI.

Que nous voyons toutes choſes en Dieu.

Nous avons examiné dans les Chapitres précédens quatre différentes manieres, dont l'eſprit peut voir les objets de dehors, leſquelles ne nous paroiſſent pas vrai-ſemblables. Il ne reſte plus que la cinquiéme qui paroît ſeule conforme à la raiſon & la plus propre pour faire connoître la dépendance que les eſprits ont de Dieu dans toutes leurs penſées.

Pour la bien comprendre, il faut ſe ſouvenir de ce qu'on vient de dire dans le Chapitre précédent, qu'il eſt abſolument néceſſaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puiſqu'autrement il n'auroit pas pû les produire, & qu'ainſi il voit tous ces êtres en conſidérant les perfections qu'il renferme, auxquelles ils ont rapport. Il faut de plus ſavoir que Dieu eſt très-étroitement uni à nos ames par ſa préſence, de ſorte qu'on peut dire qu'il eſt le lieu des eſprits, de même que les eſpaces ſont en un ſens le lieu des corps. Ces deux choſes étant ſuppoſées, il eſt certain que l'eſprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui repréſente les êtres créés, puiſque cela eſt très-ſpirituel, très-intelligible, & très-préſent à l'eſprit. Ainſi l'eſprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, ſuppoſé que Dieu veuille bien lui découvrir

ce qu'il y a dans lui qui les repréſente. Or voici les raiſons qui ſemblent prouver qu'il le veut plutôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque eſprit.

Non-ſeulement il eſt très-conforme à la raiſon, mais encore il paroît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très-difficiles, ce qui ſe peut faire par des voies très-ſimples & très-faciles : car Dieu ne fait rien inutilement & ſans raiſon. Ce qui marque ſa ſageſſe & ſa puiſſance, n'eſt pas de faire de petites choſes par de grands moyens ; cela eſt contre la raiſon, & marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'eſt de faire de grandes choſes par des moyens très-ſimples & très-faciles. C'eſt ainſi qu'avec l'étendue toute ſeule, il produit tout ce que nous voyons d'admirable dans la nature, & même ce qui donne la vie & le mouvement aux animaux. Car ceux qui veulent abſolument des formes ſubſtantielles, des facultés & des ames dans les animaux, différentes de leur ſang & des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même-tems que Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puiſſe pas faire ces choſes admirables avec l'étendue toute ſeule. Ils meſurent la puiſſance de Dieu & la ſouveraine ſageſſe par la petiteſſe de leur eſprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux eſprits toutes choſes, en voulant ſimplement qu'ils voyent ce qui eſt au milieu d'eux-mêmes, c'eſt-à-dire ce

qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choſes & qui les repréſente, il n'y a pas d'apparence qu'il le faſſe autrement, & qu'il produiſe pour cela autant d'infinité de nombres infinis d'idées qu'il y a d'eſprits créés.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclurre que les eſprits voyent l'eſſence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choſes en Dieu de cette maniere. L'eſſence de Dieu, c'eſt ſon être abſolu, & les eſprits ne voyent point la ſubſtance divine priſe abſolument, mais ſeulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. Ce qu'ils voyent en Dieu eſt très-imparfait, & Dieu eſt très-parfait. Ils voyent de la matiere diviſible, figurée, &c, & en Dieu il n'y a rien qui ſoit diviſible ou figuré : car Dieu eſt tout être, parce qu'il eſt infini & qu'il comprend tout; mais il n'eſt aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'eſt qu'un ou pluſieurs êtres en particulier; & nous ne comprenons point cette ſimplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire, qu'on ne voit pas tant les idées des choſes, que les choſes mêmes que les idées repréſentent : car lorſqu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui eſt unie à l'eſprit, mais ſeulement le quarré qui eſt au-dehors.

La ſeconde raiſon qui peut faire penſer, que nous voyons tous les êtres à cauſe que

Dieu veut, que ce qui eſt en lui qui les repréſente nous ſoit découvert, & non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choſes, c'eſt que cela met les eſprits créés dans une entiere dépendance de Dieu & la plus grande qui puiſſe être. Car, cela étant ainſi, non-ſeulement nous ne ſaurions rien voir que Dieu ne veuille bien que nous le voyions, mais nous ne ſaurions rien voir que Dieu même ne nous le faſſe voir. (*a*) *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, tanquam ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* C'eſt Dieu même qui éclaire les Philoſophes dans les connoiſſances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du Ciel : (*b*) *Deus enim illis manifeſtavit.* C'eſt lui qui eſt proprement la lumiere de l'eſprit & le Pere des lumieres. (*c*) *Pater luminum* : c'eſt lui qui enſeigne la ſcience aux hommes : (*d*) *Qui docet hominem ſcientiam.* En un mot, c'eſt la véritable lumiere qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde : (*e*) *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Car enfin il eſt aſſez difficile de comprendre diſtinctement la dépendance que nos eſprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particulieres, ſuppoſé qu'ils ayent

(*a*) 2. ad Cor. 3. 5.
(*b*) Rom. 1. 19.
(*c*) Jac. 1. 17.
(*d*) Pſ. 93. 10.
(*e*) Jean. 1. 9.

tout ce que nous connoiſſons diſtinctement leur être néceſſaire pour agir, ou toutes les idées des choſes préſentes à leur eſprit. Et ce mot général & confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un eſprit attentif aucune idée diſtincte; & cependant il eſt bon que les hommes ſachent très-diſtinctement comment ils ne peuvent rien ſans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raiſons, c'eſt la maniere dont l'eſprit apperçoit toutes choſes. Il eſt conſtant, & tout le monde le ſait par expérience, que lorſque nous voulons penſer à quelque choſe en particulier, nous jettons d'abord la vûe ſur tous les êtres & nous nous appliquons enſuite à la conſidération de l'objet auquel nous ſouhaitons de penſer. Or il eſt indubitable que nous ne ſaurions deſirer de voir un objet particulier que nous ne le voyions déja, quoique confuſément & en général; de ſorte que, pouvant deſirer de voir tous les êtres, tantôt l'un & tantôt l'autre, il eſt certain que tous les êtres ſont préſens à notre eſprit: & il ſemble que tous les êtres ne puiſſent être préſens à notre eſprit, que parce que Dieu lui eſt préſent, c'eſt-à-dire, celui qui renferme toutes choſes dans la ſimplicité de ſon être.

Il ſemble même que l'eſprit ne ſeroit pas capable de ſe repréſenter des idées univerſelles de genre, d'eſpece, &c. s'il ne voyoit tous les êtres renfermés en un; car toute

créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voye quelque chose de créé, lorsqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la maniere dont l'esprit connoît plusieurs vérités abstraites & générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

Enfin la preuve * de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide & la premiere, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas; & qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais, afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini: & tant s'en faut que cette

* On trouvera cette preuve expliquée au long, dans le Livre suivant, chap. XI.

idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes ; qu'au contraire toutes ces idées particulieres ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini : de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin.

Voici une preuve, qui sera peut-être une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnemens abstraits. Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit & qu'elles l'éclairent, puisqu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit, s'il ne lui est supérieur : rien ne le peut que Dieu seul. Car il n'y a que l'Auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer, que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences. *Insinuavit nobis Christus*, dit * S. Augustin, *animam humanam & mentem rationalem non vegetari, non beatificari, NON ILLUMINARI NISI AB IPSA SUBSTANTIA DEI.*

Enfin il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que

* In Joan. Tract. 23.

lui-même : c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion ; & l'Ecriture Sainte ne nous permet pas de douter que Dieu n'ait fait toutes choses pour lui. Il est donc nécessaire que non-seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui ; mais encore que la connoissance & que la lumiere qu'il lui donne nous fassent connoître quelque chose qui soit en lui ; car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faisoit un esprit & lui donnoit pour idée, ou pour l'objet immédiat de sa connoissance le soleil, Dieu feroit, ce me semble, cet esprit & l'idée de cet esprit pour le soleil & non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voye en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque maniere, nous ne verrions aucune chose * : de même que si nous n'aimions Dieu, je veux dire, si Dieu n'imprimoit sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. Car cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien aimer ni rien vouloir sans lui : puisque nous ne pouvons aimer des biens particuliers, qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'ai-

* Liv. I. chap. I.

mons aucune chose que par l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune chose que par la connoissance naturelle que nous avons de Dieu : & toutes les idées particulieres que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.

Je ne crois pas qu'il y ait de Théologiens qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle : & Saint Augustin & quelques autres Peres assurent comme une chose indubitable, que les impies voyent dans Dieu les regles des mœurs & les vérités éternelles. De sorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à personne *. Voici comme parle Saint Augustin ** : *Ab illâ incommutabilis luce veritatis etiam impius, dùm ab eâ avertitur, quodammodo tangitur : Hinc est quod etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt, rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodùm quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi autem eas vident ? Neque enim in suâ naturâ. Nam cùm procul dubio mente ista videantur, eo-*

* Voyez la Préface des entretiens sur la Métaphysique, & la réponse aux vraies & fausses idées, ch. 7. & 21.

** Liv. 14. *de Trin.* ch. 15.

rumque mentes constet esse mutabiles, has verò regulas immutabiles videat, quisquis in eis & hoc videre potuerit...... ubinam ergò sunt istæ regulæ scriptæ, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, undè lex omnis justa describitur...... in quâ videt quid operandum sit, etiam qui operatur injustitiam, & ipse est qui ab illâ luce avertitur à quâ tamen tangitur.

Il y a dans Saint Augustin une infinité de passages semblables à celui-ci, par lesquels il prouve que nous voyons Dieu dès cette vie, par la connoissance que nous avons des vérités éternelles. La vérité est incréée, immuable, immense, éternelle, au-dessus de toutes choses. Elle est vraie par elle-même. Elle ne tient sa perfection d'aucune chose. Elle rend les créatures plus parfaites, & tous les esprits cherchent naturellement à la connoître. Il n'y a rien qui puisse avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité est Dieu. Nous voyons de ces vérités immuables & éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de Saint Augustin, les nôtres en sont un peu différentes; & nous ne voulons point nous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme pour appuyer notre sentiment.

Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux sont quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu

même. Car il eſt viſible que cette vérité ne conſiſte que dans un rapport d'égalité, qui eſt entre deux fois deux & quatre. Ainſi nous ne diſons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit Saint Auguſtin, mais en voyant les *idées* de ces vérités : car les idées ſont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui eſt la vérité, n'eſt rien de réel. Quand, par exemple, on dit que du drap que l'on meſure a trois aunes, le drap & les aunes ſont réelles. Mais l'égalité entre trois aunes & le drap n'eſt point un être réel : ce n'eſt qu'un rapport qui ſe trouve entre les trois aunes & le drap. Lorſqu'on dit que deux fois deux ſont quatre ; les idées des nombres ſont réelles : mais l'égalité qui eſt entr'eux n'eſt qu'un rapport. Ainſi ſelon notre ſentiment nous voyons Dieu lorſque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités ſoient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent ſont en Dieu : peut-être même que S. Auguſtin l'a entendu ainſi. Nous croyons auſſi que l'on connoît en Dieu les choſes changeantes & corruptibles, quoique S. Auguſtin ne parle que des choſes immuables & incorruptibles : parce qu'il n'eſt pas néceſſaire pour celà de mettre quelque imperfection en Dieu ; puiſqu'il ſuffit, comme nous avons déja dit, que Dieu nous faſſe voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choſes.

Mais quoique je diſe que nous voyons en Dieu les choſes matérielles & ſenſibles,

il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible; il se trouve dans notre perception *sentiment* & *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre ame, & c'est Dieu qui la cause en nous: & il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre ame, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, & nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir: & Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présens, afin que nous le croyions ainsi, & que nous entrions dans les sentimens & dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les esprits voyent les loix éternelles aussi-bien que les autres choses en Dieu, mais avec quelque différence. Ils connoissent l'ordre & les vérités éternelles, & même les êtres que Dieu a faits selon ces vérités ou selon l'ordre, par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le verbe, ou la sagesse de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais, c'est par l'impression qu'ils reçoivent sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, & tâche, pour ainsi dire, de rendre leur volonté entiére-

ment ſemblable à la ſienne, qu'ils connoiſſent que l'ordre immuable eſt leur loi indiſpenſable, ordre qui comprend ainſi toutes les loix éternelles : comme, qu'il faut aimer le bien & fuir le mal : qu'il faut aimer la juſtice plus que toutes les richeſſes : qu'il vaut mieux obéir à Dieu que de commander aux hommes, & une infinité d'autres loix naturelles. Car la connoiſſance de toutes ces loix, ou de l'obligation qu'ils ont de ſe conformer à l'ordre immuable, n'eſt pas différente de la connoiſſance de cette impreſſion qu'ils ſentent toujours en eux-mêmes, quoiqu'ils ne la ſuivent pas toujours par le choix libre de leur volonté, & qu'ils ſavent être commune à tous les eſprits, quoiqu'elle ne ſoit pas également forte dans tous les eſprits.

C'eſt par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre eſprit au Verbe de Dieu & de notre volonté à ſon amour, que nous ſommes faits à l'image & à la reſſemblance de Dieu : & quoique cette image ſoit beaucoup effacée par le péché, cependant il eſt néceſſaire qu'elle ſubſiſte autant que nous. Mais ſi nous portons l'image du verbe humilié ſur la terre, & ſi nous ſuivons les mouvemens du S. Eſprit, cette image primitive de notre premiere création, cette union de notre eſprit au Verbe du Pere, & à l'amour du Pere & du Fils ſera rétablie & rendue ineffaçable. Nous ſerons ſemblables à Dieu ſi nous ſommes ſemblables à l'Homme-Dieu. Enfin

Dieu ſera tout en nous, & nous tout en Dieu, d'une maniere bien plus parfaite que celle par laquelle il eſt néceſſaire, afin que nous ſubſiſtions, que nous ſoyons en lui, & qu'il ſoit en nous.

Voilà quelques raiſons qui peuvent faire croire que les eſprits apperçoivent toutes choſes par la préſence intime de celui qui comprend tout dans la ſimplicité de ſon être *. Chacun en jugera ſelon la conviction intérieure qu'il en recevra, après y avoir ſérieuſement penſé. Mais on croit qu'il n'y a aucune vrai-ſemblance dans toutes les autres manieres d'expliquer ces choſes, & que cette derniere paroîtra plus que vrai-ſemblable. Ainſi nos ames dépendent de Dieu en toutes façons. Car, de même que c'eſt lui qui leur fait ſentir la douleur, le plaiſir, & toutes les autres ſenſations, par l'union naturelle qu'il a miſe entr'elles & nos corps, qui n'eſt autre que ſon décret & ſa volonté générale, ainſi c'eſt lui qui, par l'union naturelle qu'il a miſe auſſi entre la volonté de l'homme & la repréſentation des idées que renferme l'immenſité de l'être Divin, leur fait connoître tout ce qu'elles connoiſſent, & cette union naturelle n'eſt auſſi que ſa volonté générale. De ſorte qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe éclairer, en nous repré-

* Voyez les Eclairciſſemens. La réponſe au Livre des vraies & fauſſes idées. La prem. Lettre contient la défenſe oppoſée à cette réponſe. Les deux premiers Entretiens ſur la Métaphyſique. La Réponſe à M. Regis, & ſurtout ma Réponſe à une Lettre de M. Arnaud. Vous trouverez peut-être là mon ſentiment plus clairement démontré.

ſentant toutes choſes ; de même qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe rendre heureux, en nous faiſant goûter toutes ſortes de plaiſirs.

Demeurons donc dans ce ſentiment, que Dieu eſt le monde intelligible, ou le lieu des eſprits, de même que le monde matériel eſt le lieu des corps. Que c'eſt de ſa puiſſance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications : que c'eſt dans ſa ſageſſe qu'ils trouvent toutes leurs idées, & que c'eſt par ſon amour qu'ils ſont agités de tous leurs mouvemens réglés ; & parce que ſa puiſſance & ſon amour ne ſont que lui ; croyons avec Saint Paul, qu'il n'eſt pas loin de chacun de nous, & que c'eſt en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être *. *Non longè eſt ab unoquoque noſtrum, in ipſo enim vivimus, movemur & ſumus.*

CHAPITRE VII.

I. *Quatre différentes manieres de voir les choſes.* II. *Comment on connoît Dieu.* III. *Comment on connoît les corps.* IV. *Comment on connoît ſon ame.* V. *Comment on connoît les ames des autres hommes & les purs eſprits.*

AFIN d'abréger & d'éclaircir le ſentiment que je viens d'établir touchant la maniere dont l'eſprit apperçoit tous les différens objets de ſes connoiſſances, il eſt

* Act. Ap. ch. 17. 28.

néceſſaire que je diſtingue en lui quatre manieres de connoître.

I. *Quatre manieres de voir les choſes.*

La premiere, eſt de connoître les choſes par elles mêmes.

La ſeconde, de les connoître par leurs idées, c'eſt-à-dire, comme je l'entens ici, par quelque choſe qui ſoit différent d'elles.

La troiſiéme, de les connoître par *conſcience*, ou par ſentiment intérieur.

La quatriéme, de les connoître par conjecture.

On connoît les choſes par elles-mêmes & ſans idées, lorſqu'elles ſont intelligibles par elles-mêmes, c'eſt à-dire, lorſqu'elles peuvent agir ſur l'eſprit, & par-là ſe découvrir à lui. Car l'entendement eſt une faculté de l'ame purement paſſive, & l'activité ne ſe trouve que dans la volonté. Ses deſirs mêmes ne ſont point les cauſes véritables des idées, elles ne ſont que les cauſes occaſionnelles ou naturelles de leur préſence, en conſéquence des loix naturelles de l'union de notre ame avec la raiſon univerſelle, ainſi que je l'expliquerai ailleurs. On connoît les choſes par leurs idées, lorſqu'elles ne ſont point intelligibles par elles-mêmes, ſoit parce qu'elles ſont corporelles, ſoit parce qu'elles ne peuvent affecter l'eſprit ou ſe découvrir à lui. On connoît par conſcience toutes les choſes qui ne ſont point diſtinguées de ſoi. Enfin on connoît par conjecture les choſes qui ſont différen-

tes de soi & de celles que l'on connoît en elles-mêmes & par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connoît.

II. *Comment on connoît Dieu.*

Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par luï-même : car, encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit, & se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vûe immédiate & directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin dans cette vie ce n'est que par l'union que nous avons avec lui, que nous sommes capables de connoître ce que nous connoissons, ainsi que nous avons expliqué dans le Chapitre précédent * : car c'est notre seul Maître qui préside à notre esprit, selon Saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature.

On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini ; que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être apperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être différent de l'être universel & infini. Mais pour les êtres particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés par l'être infini qui les renferme dans sa substance très-efficace, & par con-

* *Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet.* Aug. l. de vera relig. cap. 55.

ſéquent très-intelligible. Ainſi il eſt néceſſaire de dire que l'on connoît Dieu par lui-même, quoique la connoiſſance que l'on a en cette vie ſoit très-imparfaite, & que l'on connoît les choſes corporelles par leurs idées, c'eſt à-dire, en Dieu, puiſqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où ſe trouvent les idées de toutes choſes.

Mais encore que l'on puiſſe voir toutes choſes en Dieu, il ne s'enſuit pas qu'on les y voye toutes : on ne voit en Dieu que les choſes dont on a des idées, & il y a des choſes que l'on voit ſans idées, ou qu'on ne connoît que par ſentiment.

III. *Comment on connoît les corps.*

Toutes les choſes qui ſont en ce monde, dont nous ayons quelque connoiſſance, ſont des corps ou des eſprits, propriétés de corps, propriétés d'eſprits. On ne peut douter que l'on ne voye les corps avec leurs propriétés par leurs idées ; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainſi c'eſt en Dieu & par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés : & c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt très-parfaite : je veux dire que l'idée que nous avons de l'étendue ſuffit pour nous faire connoître toutes les propriétés dont l'étendue eſt capable, & que nous ne pouvons déſirer d'avoir une idée

plus distincte & plus féconde de l'étendue, des figures & des mouvemens que celle que Dieu nous en donne.

Comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées en peut voir successivement toutes les propriétés; car lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une maniere très-parfaite, & elle seroit infiniment parfaite, si l'esprit qui les y voit étoit infini. Ce qui manque à la connoissance que nous avons de l'étendue, des figures & des mouvemens, n'est point un défaut de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la considere.

IV. *Comment on connoît son ame.*

Il n'en est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée; nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connoissons que par *conscience*, & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumiere, &c nous ne pourrions savoir si notre ame en seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre ame, nous connoîtrions en même-tems, ou nous pourrions connoître toutes les propriétés dont elle est capable : comme nous connoissons

ou nous pouvous connoître toutes les propriétés dont l'étendue eſt capable, parce que nous connoiſſons l'étendue par ſon idée.

Il eſt vrai que nous connoiſſons aſſez par notre conſcience, ou par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre ame eſt quelque choſe de grand : mais il ſe peut faire que ce que nous en connoiſſons ne ſoit preſque rien de ce qu'elle eſt en elle-même. Si on ne connoiſſoit de la matiere que vingt ou trente figures dont elle auroit été modifiée, certainement on n'en connoîtroit preſque rien, en comparaiſon de ce que l'on en peut connoître par l'idée qui la repréſente. Il ne ſuffit donc pas, pour connoître parfaitement l'ame, de ſavoir ce que nous en ſavons par le ſeul ſentiment intérieur; puiſque la conſcience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être.

On peut conclurre de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoiſſions plus diſtinctement l'exiſtence de notre ame que l'exiſtence de notre corps, & de ceux qui nous environnent; cependant nous n'avons pas une connoiſſance ſi parfaite de la nature de l'ame que de la nature des corps: & cela peut ſervir à accorder les différens * ſentimens de ceux qui diſent, qu'il n'y a rien qu'on connoiſſe mieux que l'ame, & de ceux qui aſſurent qu'il n'y a rien qu'ils connoiſſent moins.

* Voyez les Eclairciſſemens.

Cela peut aussi servir à prouver que les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de notre ame. Car si l'ame voyoit toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devroit connoître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps ; & toutes les sensations ou modifications dont elle est capable, que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connoît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vûe qu'elle a d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par expérience : au lieu qu'elle connoît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures, par l'idée qu'elle a de l'étendue. Il y a même de certaines sensations, comme les couleurs & les sons, que la plûpart des hommes ne peuvent reconnoître, si elles sont ou ne sont pas des modifications de l'ame ; & il n'y a point de figures que tous les hommes, par l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnoissent être des modifications des corps.

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de définition qui fasse connoître les modifications de l'ame : car puisqu'on ne connoît ni l'ame ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentimens, & que tels sentimens de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, &c. ne sont point attachés aux mots ; il est clair que si quelqu'un n'avoit jamais vû de couleur ni senti

de chaleur, on ne pourroit lui faire connoître ces ſenſations par toutes les définitions qu'on lui en donneroit. Or les hommes n'ayant leurs ſentimens qu'à cauſe du corps, & leur corps n'étant pas diſpoſé en tout de la même maniere, il arrive ſouvent que les mots ſont équivoques ; que ceux dont on ſe ſert pour exprimer les modifications de ſon ame ſignifient tout le contraire de ce qu'on prétend, & que ſouvent on fait penſer à l'amertume, par exemple, lorſqu'on croit faire penſer à la douleur.

Encore que nous n'ayons pas une entiere connoiſſance de notre ame, celle que nous en avons par conſcience ou ſentiment intérieur, ſuffit pour en démontrer l'immortalité, la ſpiritualité, la liberté, & quelques autres attributs qu'il eſt néceſſaire que nous ſachions : & c'eſt apparemment pour cela que Dieu ne nous la fait point connoître par ſon idée, comme il nous fait connoître les corps. La connoiſſance que nous avons de notre ame par conſcience eſt imparfaite, il eſt vrai, mais elle n'eſt point fauſſe. La connoiſſance au contraire que nous avons des corps par ſentiment ou par conſcience, ſi on peut appeller conſcience le ſentiment confus que nous avons de ce qui ſe paſſe dans notre corps, n'eſt pas ſeulement imparfaite, mais elle eſt fauſſe. Il nous falloit donc une idée des corps pour corriger les ſentimens que nous en avons : mais nous n'avons point beſoin de l'idée de notre ame, puiſque la conſcience que nous en

en avons ne nous engage point dans l'erreur, & que, pour ne nous point tromper dans sa connoissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps; ce que nous pouvons faire par la raison; puisque l'idée que nous avons du corps nous découvre que les modalités dont il est capable sont bien différentes de celles que nous sentons. Enfin, si nous avions une idée de l'ame aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eut diminué l'union de notre ame avec notre corps, en nous empêchant de la regarder comme répandue dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage.

V. *Comment on connoît l'ame des autres hommes.*

De tous les objets de notre connoissance, il ne nous reste plus que les ames des autres hommes, & que les pures intelligences; & il est manifeste que nous ne les connoissons que par conjecture. Nous ne les connoissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées; &, comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connoissions par conscience. Nous conjecturons que les ames des autres hommes sont de même espece que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent; & même, lorsque ces sentimens n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne

nous trompons point ; parce que nous voyons en Dieu certaines idées & certaines loix immuables, selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits.

Je sais que deux fois deux sont quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, & je ne me trompe point de croire que les autres connoissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien & le plaisir, je haïs le mal & la douleur, je veux être heureux, & je ne me trompe point, de croire que les hommes, les Anges & les démons mêmes ont ces inclinations. Je sais même que Dieu ne fera jamais d'esprits qui ne desirent d'être heureux, ou qui puissent desirer d'être malheureux. Mais je le sais avec évidence & certitude, parce que c'est Dieu qui me l'apprend : car quel autre que Dieu pourroit me faire connoître les desseins & les volontés de Dieu ? Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur ; je vois une telle grandeur ou une telle couleur ; je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certains corps : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses, & je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fausse. Ainsi la connoissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur,

ſi nous n'en jugeons que par les ſentimens que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres différens de Dieu, de nous-mêmes, des corps & des purs eſprits, cela nous eſt inconnu. Nous avons de la peine à nous perſuader qu'il y en ait: &, après avoir examiné les raiſons de certains Philoſophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvées fauſſes; ce qui nous a confirmé dans le ſentiment que nous avions, qu'étant tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées; parce que nous avons tous beſoin de connoître les mêmes choſes.

CHAPITRE VIII.

I. *La préſence intime de l'idée vague de l'être en général eſt la cauſe de toutes les abſtractions déréglées de l'eſprit, & de la plûpart des chimeres de la Philoſophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de Philoſophes de reconnoître la ſolidité des vrais principes de Phyſique.* II. *Exemple touchant l'eſſence de la matiére.*

CETTE préſence claire, intime, néceſſaire de Dieu, je veux dire de l'être ſans reſtriction particuliere de l'être infini, de l'être en général à l'eſprit de l'homme, agit ſur lui plus fortement que la préſence de tous les objets finis. Il eſt impoſſible qu'il ſe défaſſe entiérement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut ſubſiſter hors

de Dieu. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers: mais on se tromperoit. Car quand l'esprit considere quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses perfections représentative de cet être, en s'éloignant de toutes les autres. Toutefois il s'en éloigne de telle maniere, qu'il ne les perd point entiérement de vûe, & qu'il est presque toujours en état de les aller chercher & de s'en approcher. Elles sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les apperçoit que dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse & de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque tems sans penser à soi-même: mais on ne sauroit, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; & dans le même tems qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague & générale de l'être. Mais, parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, & qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, & ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles, cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle & positive qu'elle soit, nous est si familiere & nous touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir; que nous n'y faisons point de réflexion; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité, & qu'elle n'est formée que de l'assembla-

ge confus de toutes les idées particulieres : quoiqu'au contraire ce soit dans elle seule & par elle seule que nous appercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le Verbe de Dieu, la souveraine raison, ne nous trompe jamais par elle-même, comme celles que nous recevons à cause de l'union que nous avons avec notre corps, lesquels nous représentent les choses autrement qu'elles sont ; cependant je ne crains point de dire que nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée, est une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, & par conséquent de toute cette Philosophie abstraite & chimérique, qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes, &c. Car il est constant que tous ces termes & plusieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit, que des idées vagues & générales, c'est-à-dire de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-mêmes, sans peine & sans application de notre part, de ces idées que renferme l'idée ineffaçable de l'être.

Qu'on lise avec toute l'attention possible toutes les définitions & toutes les explications que l'on donne des formes substantielles ; que l'on cherche avec soin en quoi

consiste l'essence de toutes ces entités, que les Philosophes imaginent comme il leur plaît, & en si grand nombre, qu'ils sont obligés d'en faire plusieurs divisions & subdivisions; & je m'assure qu'on ne réveillera jamais dans son esprit d'autre idée de toutes ces choses, que celles de l'être & de la cause en général.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux Philosophes. Ils voyent quelque effet nouveau; ils imaginent aussi-tôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe: il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matiére dont le feu est composé. Et parce que le feu est capable de plusieurs effets différens; comme de séparer les corps, de les réduire en cendre & en verre, de les sécher, les durcir, les amollir, les dilater, les purifier, de nous échauffer, nous éclairer, &c. ils donnent libéralement au feu autant de facultés ou de qualités réelles qu'il est capable de produire d'effets différens.

Mais si l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultés, on reconnoîtra que ce ne sont que des définitions de Logique, & qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être & de la cause en général, que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit: de sorte qu'on n'en est pas plus savant quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette sorte d'étude, c'est qu'on s'imagine savoir mieux

que les autres, ce que toutefois on fait beaucoup moins : non-seulement parce qu'on admet plusieurs entités qui ne furent jamais; mais encore, parce qu'étant préoccupé, on se rend incapable de concevoir, comment il se peut faire que de la matiére toute seule comme celle du feu, étant mûe contre des corps différemment disposés, y produise tous les différens effets que nous voyons que le feu produit.

Il est manifeste à tous ceux qui ont un peu lû, que presque tous les Livres de science, & principalement ceux qui traitent de la Physique, de la Médecine, de la Chymie, & de toutes les choses particulieres de la nature, sont tous pleins de raisonnemens fondés sur les qualités élémentaires & sur les qualités secondes, comme les *attractrices*, les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices*, & autres semblables; sur d'autres qu'ils appellent occultes; sur les vertus spécifiques, & sur plusieurs autres entités que les hommes composent de l'idée générale de l'être & de celle de la cause de l'effet qu'ils voyent. Ce qui semble ne pouvoir arriver qu'à cause de la facilité qu'ils ont à considérer l'idée de l'être en général, qui est toujours présente à leur esprit par la présence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les Philosophes ordinaires se contentoient de donner leur Physique simplement comme une Logique, qui fourniroit des termes propres pour parler des choses de la

nature ; & s'ils laiſſoient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées diſtinctes & particulieres, afin de ſe faire entendre, on ne trouveroit rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales & abſtraites, comme ſi la nature étoit abſtraite ; & ils veulent abſolument que la Phyſique de leur Maître Ariſtote ſoit une véritable Phyſique qui explique le fond des choſes, & non pas ſimplement une Logique ; quoiqu'elle ne contienne rien de ſupportable, que quelques définitions ſi vagues & quelques termes ſi généraux, qu'ils peuvent ſervir dans toute ſorte de Philoſophie : ils ſont enfin ſi fort entêtés de toutes ces entités imaginaires & de ces idées vagues & indéterminées qui leur naiſſent naturellement dans l'eſprit, qu'ils ſont incapables de s'arrêter aſſez long-tems à conſidérer les idées réelles des choſes, pour en reconnoître la ſolidité & l'évidence : & c'eſt ce qui eſt la cauſe de l'extrême ignorance où ils ſont des vrais principes de Phyſique. Il en faut donner quelque preuve.

II. *De l'eſſence de la matiere.*

Les Philoſophes tombent aſſez d'accord, qu'on doit regarder comme l'eſſence * d'une choſe, ce que l'on reconnoît de premier

* Si on reçoit cette définition du mot *eſſence*, tout le reſte eſt abſolument démontré ; ſi on ne la reçoit pas, ce n'eſt plus qu'une queſtion de nom, de ſavoir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiere, ou plutôt cela ne peut entrer en queſtion.

dans cette chose, ce qui en est inséparable, & d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent. De sorte que, pour découvrir en quoi consiste l'essence de la matiére, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a; comme la dureté, la molesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité & l'étendue, & considérer d'abord lequel de tous ses attributs en est inséparable. Ainsi la fluidité, la dureté, la molesse, le mouvement & le repos se pouvant séparer de la matiére, puisqu'il y a plusieurs corps qui sont sans dureté, ou sans fluidité, ou sans molesse, qui ne sont point en mouvement, ou enfin qui ne sont point en repos; il s'ensuit clairement que tous ces attributs ne lui sont point essentiels.

Mais il en reste encore quatre, que nous concevons inséparables de la matiere; savoir la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité & l'étendue. De sorte que, pour voir quel est l'attribut qu'on doit prendre pour l'essence, il ne faut plus songer à les séparer; mais seulement examiner lequel est le premier, & qui n'en suppose point d'autre. On reconnoît facilement que la figure, la divisibilité & l'impénétrabilité supposent l'étendue, & que l'étendue ne suppose rien: mais que dès qu'elle est donnée, la divisibilité, l'impénétrabilité & la figure sont données. Ainsi on doit conclurre que l'étendue est l'essence de la matiere, supposé

qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres ſemblables : & je ne crois pas qu'il y ait perſonne au monde qui en puiſſe douter, après y avoir ſérieuſement penſé.

Mais la difficulté eſt de ſavoir ſi la matiere n'a point encore quelques autres attributs différens de l'étendue & de ceux qui en dépendent; de ſorte que l'étendue même ne lui ſoit point eſſentielle, & qu'elle ſuppoſe quelque choſe qui en ſoit le ſujet & le principe.

Pluſieurs perſonnes, après avoir conſidéré très-attentivement l'idée qu'ils avoient de la matiere par tous les attributs qui en ſont connus; après avoir auſſi médité les effets de la nature, autant que la force & la capacité de l'eſprit le peut permettre, ſe ſont fortement perſuadés que l'étendue ne ſuppoſe aucune choſe dans la matiere, ſoit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée diſtincte & particuliere de cette prétendue choſe qui précede l'étendue, ſoit encore parce qu'ils n'ont vû aucun effet qui la prouve.

Car de même que pour ſe perſuader, qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matiere dont elle eſt compoſée, il ſuffit de ſavoir comment la différente diſpoſition des roues peut produire tous les mouvemens d'une montre, & de n'avoir outre cela aucune idée diſtincte de ce qui pourroit être cauſe de ces mouvemens, quoiqu'on en ait pluſieurs de Logique. Ainſi, parce que ces perſonnes n'ont point

d'idée diſtincte de ce qui pourroit être dans la matiere, ſi l'étendue en étoit ôtée; qu'ils ne voyent aucun attribut qui le faſſe connoître; que l'étendue étant donnée, tous les attributs, que l'on conçoit appartenir à la matiere ſont donnés, & que la matiere n'eſt cauſe d'aucun effet, qu'on ne puiſſe concevoir que de l'étendue diverſement configurée & diverſement agitée ne puiſſe produire; ils ſe ſont perſuadés de-là que l'étendue étoit l'eſſence de la matiere.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonſtration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence ou quelque entité nouvellement créée dans les roues d'une montre; ainſi perſonne ne peut, ſans une révélation particuliere, aſſurer, comme une démonſtration de Géométrie, qu'il n'y a que de l'étendue diverſement configurée dans une pierre. Car il ſe peut abſolument faire que l'étendue ſoit jointe avec quelque autre choſe que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée: quoiqu'il ſemble fort déraiſonnable de le croire & de l'aſſurer; puiſqu'il eſt contre la raiſon d'aſſurer ce qu'on ne ſait point & ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois quand on ſuppoſeroit qu'il y auroit quelqu'autre choſe que l'étendue dans la matiere cela n'empêcheroit pas, ſi on y prend bien garde, que l'étendue n'en fût l'eſſence, ſelon la définition que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin, il eſt abſolument néceſſaire que tout ce qu'il

y a au monde ſoit, ou bien un être, ou bien la maniere d'un être : un eſprit attentif ne le peut nier. Or l'étendue n'eſt pas la maniere d'un être : donc c'eſt un être. Mais, puiſque la matiere n'eſt point un compoſé de pluſieurs êtres comme l'homme, qui eſt compoſé de corps & d'eſprit, puiſque la matiere n'eſt qu'un ſeul être, il eſt manifeſte que la matiere n'eſt rien autre choſe que l'étendue.

Pour prouver maintenant que l'étendue n'eſt pas la maniere d'un être, mais que c'eſt véritablement un être ; il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la maniere d'un être, qu'on ne conçoive en même-tems l'être dont il eſt la maniere. On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étendue ; parce que la maniere d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon : la rondeur, par exemple, de la cire, n'étant que la cire même d'une telle façon, il eſt viſible qu'on ne peut concevoir la maniere ſans l'être. Si donc l'étendue étoit la maniere d'un être, on ne pourroit concevoir l'étendue ſans cet être, dont l'étendue ſeroit la maniere. Cependant on la conçoit fort facilement toute ſeule ; donc elle n'eſt point la maniere d'aucun être ; & par conſéquent elle eſt elle-même un être. Ainſi elle fait l'eſſence de la matiere, puiſque la matiere n'eſt qu'un être, & non pas un compoſé de pluſieurs êtres, comme nous venons de dire.

Mais pluſieurs Philoſophes ſont ſi fort

accoutumés aux idées générales & aux entités de Logique, que leur esprit en est plus occupé que de celles qui sont particulieres, distinctes & de Physique. Cela paroît assez de ce que les raisonnemens qu'ils font sur les choses naturelles ne sont appuyés que sur des notions de Logique, d'acte & de puissance, & d'un nombre infini d'entités imaginaires, qu'ils ne discernent point de celles qui sont réelles. Ces personnes donc trouvant une merveilleuse facilité de voir en leur maniere ce qui leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure vûe que les autres, & qu'ils voyent distinctement que l'étendue suppose quelque chose, & qu'elle n'est qu'une propriété de la matiere, de laquelle même elle peut être dépouillée.

Toutefois, si on leur demande qu'ils expliquent cette chose qu'ils prétendent appercevoir dans la matiere par-delà l'étendue; ils le font en plusieurs façons, qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être ou de la substance en général. Cela paroît clairement, lorsqu'on prend garde que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matiere. Car, si on ôte l'étendue de la matiere, on ôte tous les attributs & toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement lui appartenir, quand même on y laisseroit cette chose qu'ils s'imaginent en être l'essence; il est visible qu'on n'en pourroit pas faire un ciel, une

terre, ni rien de ce que nous voyons ; & tout au contraire, si on ôte ce qu'ils imaginent être l'essence de la matiere, pourvû qu'on laisse l'étendue, on laisse tous les attributs & toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement renfermés dans l'idée de la matiere : car il est certain qu'on peut former avec de l'étendue toute seule un ciel, une terre, & tout le monde que nous voyons, & encore une infinité d'autres. Ainsi ce quelque chose qu'ils supposent au-delà de l'étendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, & qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison ; & même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le *sujet* & le *principe* de l'étendue se dit *gratis*, & sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit ; c'est-à dire sans qu'on en ait d'autre idée qu'une générale & de Logique, comme de sujet & de principe. De sorte que l'on pourroit encore imaginer un nouveau *sujet* & un nouveau *principe* de ce sujet de l'étendue, & ainsi à l'infini ; parce que l'esprit se représente des idées générales de *sujet* & de *principe* comme il lui plaît.

Il est vrai qu'il y a grande apparence que les hommes n'auroient pas obscurci si fort l'idée qu'ils ont de la matiére, s'ils n'avoient eu quelque raison pour cela ; & que plusieurs soutiennent des sentimens contraires à ceux-ci par des principes de Théo-

logie. Sans doute l'étendue n'eſt point l'eſſence de la matiére; ſi cela eſt contraire à la foi, on y ſouſcrit. L'on eſt, grace à Dieu, très-perſuadé de la foibleſſe & de la limitation de l'eſprit humain. On ſait qu'il a trop peu d'étendue pour meſurer une puiſſance infinie, que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir, qu'il ne nous donne des idées que pour connoître les choſes qui arrivent par l'ordre de la nature, & qu'il nous cache le reſte. On eſt donc toujours prêt à ſoumettre l'eſprit à la foi: mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raiſons que l'on vient de dire; parce que les manieres dont on explique les myſteres de la foi, ne ſont pas de foi, & qu'on les croit même ſans comprendre qu'on en puiſſe jamais expliquer nettement la maniere.

On croit, par exemple, le myſtere de la Trinité, quoique l'eſprit humain ne le puiſſe concevoir; & on ne laiſſe pas de croire que deux choſes qui ne different point d'une troiſiéme, ne different point entr'elles, quoique cette propoſition ſemble le détruire. Car on eſt perſuadé qu'il ne faut faire uſage de ſon eſprit que ſur des ſujets proportionnés à ſa capacité, & qu'on ne doit pas regarder fixement nos myſteres, de peur d'en être éblouis; ſelon cet avertiſſement du Saint Eſprit; *Qui ſcrutator eſt majeſtatis opprimetur à gloria.*

Si toutefois on croyoit qu'il fût à pro-

pos, pour la ſatisfaction de quelques eſprits, d'expliquer comment le ſentiment qu'on a de la matiere, s'accorde avec ce que la foi nous enſeigne de la Tranſubſtantiation, on le feroit peut-être d'une maniere aſſez nette & aſſez diſtincte, & qui certainement ne choqueroit en rien les déciſions de l'Egliſe; mais on croit ſe pouvoir diſpenſer de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les SS. Peres ont preſque toujours parlé de ce myſtére comme d'un myſtére incompréhenſible; qu'ils n'ont point philoſophé pour l'expliquer, & qu'ils ſe ſont contentés pour l'ordinaire de comparaiſons peu exactes, plus propres pour faire connoître le dogme que pour en donner une explication qui contentât l'eſprit: qu'ainſi la tradition eſt pour ceux qui ne philoſophent point ſur ce myſtére & qui ſoumettent leur eſprit à la foi, ſans s'embarraſſer inutilement dans ces queſtions très-difficiles.

On auroit donc tort de demander aux Philoſophes qu'ils donnaſſent des explications claires & faciles de la maniere dont le corps de JESUS-CHRIST eſt dans l'Euchariſtie; car ce ſeroit leur demander qu'ils diſent des nouveautés en Théologie; & ſi les Philoſophes répondoient imprudemment à cette demande, il ſemble qu'ils ne pourroient éviter la condamnation ou de leur Philoſophie ou de leur Théologie: car ſi leurs explications étoient obſcures,

on mépriſeroit avec raiſon les principes de leur Philoſophie ; & ſi leur réponſe étoit claire ou facile, on appréhenderoit peut-être encore la nouveauté de leur Théologie, quoique conforme au dogme de la Tranſubſtantiation.

Puis donc que la nouveauté, en matiére de Théologie, porte le caractére de l'erreur, & qu'on a droit de mépriſer des opinions, pour cela ſeul qu'elles ſont nouvelles & ſans fondement dans la tradition : on ne doit pas, ſans de preſſantes raiſons, entreprendre de donner des explications faciles & intelligibles des choſes que les Peres & les Conciles n'ont point entiérement expliquées ; & il ſuffit de tenir le dogme de la Tranſubſtantiation, ſans en vouloir expliquer la maniere. Car autrement ce ſeroit jetter des ſemences nouvelles de diſputes & de querelles dont il n'y a déja que trop ; & les ennemis de la vérité ne manqueroient pas de s'en ſervir malicieuſement pour opprimer leurs adverſaires.

Les diſputes en matiere d'explications de Théologie ſemblent être des plus inutiles & des plus dangereuſes ; & elles ſont d'autant plus à craindre, que les perſonnes mêmes de piété s'imaginent ſouvent qu'ils ont droit de rompre la charité avec ceux qui n'entrent point dans leurs ſentimens. On n'en a que trop d'expériences, & la cauſe n'en eſt pas fort cachée. Ainſi, c'eſt toujours le meilleur & le plus sûre de ne point ſe preſſer de parler des choſes dont

on n'a point d'évidence, & que les autres ne ſont pas diſpoſés à concevoir.

Il ne faut pas auſſi que des explications obſcures & incertaines des myſtéres de la foi, leſquelles on n'eſt point obligé de croire, nous ſervent de regle & de principes pour raiſonner en Philoſophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive perſuader. Il ne faut pas changer les idées claires & diſtinctes d'étendue, de figure & du mouvement local pour ces idées générales & confuſes de principe ou de ſujet d'étendue, de forme, de quiddités, de qualités réelles, & de tous ces mouvemens de génération, de corruption, d'altération, & d'autres ſemblables qui different du mouvement local. Les idées réelles produiront une ſcience réelle : mais les idées générales & de Logique ne produiront jamais qu'une ſcience vague, ſuperficielle & ſtérile. Il faut donc conſidérer avec aſſez d'attention ces idées diſtinctes & particulieres des choſes, pour reconnoître les propriétés qu'elles renferment, & étudier ainſi la nature, au lieu de ſe perdre dans des chimeres qui n'exiſtent que dans la raiſon de quelques Philoſophes.

Au reſte, cette vérité que l'ame eſt ſpirituelle & immortelle, eſt eſſentielle à la Religion & à la Morale, & le dernier Concile de Latran * ordonne aux Philoſophes de l'enſeigner & de réfuter les raiſonnemens qui la combattent. Or, ſi l'on ſuppoſe que l'eſſence de la matiere n'eſt point l'é-

* Ceſſion 8.

tendue en longueur, largeur & profondeur, mais quelqu'autre chose qu'on ne connoît point, comment réfutera-t-on l'erreur d'un libertin, qui soutient & qui prouve, même par des raisons sensibles & apparentes, que c'est la matiére dont le cerveau est composé, qui pense, raisonne, veut, & le reste. Peut-on prouver qu'une chose qu'on ne connoît point, n'a point telle ou telle propriété, & convaincre d'erreur celui qui sait que, le cerveau blessé, on ne pense plus, ou qu'on pense mal.

Mais de plus, comme les Peres & S. Augustin, entr'autres, a toujours reconnu que l'étendue étoit l'essence de la matiére, & que personne ne concevra jamais distinctement qu'un corps organisé, tel qu'est celui de Jesus-Christ, puisse être réduit, je ne dis pas en un point physique, (car on conçoit clairement que Dieu peut réduire, dans l'étendue d'un grain de sable, mille millions de corps organisés, puisque cette étendue est divisible à l'infini) je dis en un point mathématique; croit-on favoriser le dogme de la Transubstantiation & ramener les Hérétiques à la Foi, en soutenant que le corps de Jesus-Christ est sans aucune étendue dans l'Eucharistie? Ne doit-on pas craindre au contraire de le détruire, s'il n'est pas certain que S. Augustin s'est trompé, lorsqu'il a dit: ôtez aux corps l'étendue, & vous les anéantirez. Croyons donc les dogmes décidés par l'Eglise, car

elle est infaillible, mais suspendons notre jugement à l'égard des explications qu'on en donne *.

CHAPITRE IX.

I. *Derniere cause générale de nos erreurs.* II. *Que les idées des choses ne sont pas toujours présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite.* III. *Que tout esprit fini est sujet à l'erreur, & pourquoi.* IV. *Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y ait rien de créé que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit, comme nous concevons les esprits.*

I. DERNIÉRE CAUSE GÉNÉRALE DE NOS ERREURS.

NOUS avons parlé jusqu'ici des erreurs dont on peut assigner quelque cause occasionnelle dans la nature de l'entendement pur ou de l'esprit considéré en lui-même; & dans la nature des idées, c'est-à-dire, dans la maniere dont l'esprit apperçoit les objets de dehors. Il ne reste maintenant qu'à expliquer une cause, que l'on peut appeller universelle & générale de toutes nos erreurs; parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quel-

* Voyez ma Défense contre les accusations de M. Louis de la Ville. Elle est imprimée à la fin du Traité de la Nature & de la Grace. Voyez aussi les Entretiens sur la Métaphysique & sur la Religion, Entretiens 13. depuis le nombre 10 jusqu'à la fin.

que maniere. Cette cause est, que le néant n'ayant point d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a point d'idée n'existent pas.

Il est constant que la source générale de nos erreurs, comme nous avons déja dit plusieurs fois, c'est que nos jugemens ont plus d'étendue que nos perceptions; car, lorsque nous considérons quelque objet, nous ne l'envisageons ordinairement que par un côté, & nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons considéré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainsi il arrive souvent que nous nous trompons, parce que bien que la chose soit vraie du côté que nous l'avons examinée, elle se trouve ordinairement fausse de l'autre; & ce que nous croyons vrai, n'est seulement que vrai-semblable. Or il est visible que nous ne jugerions pas absolument des choses comme nous faisons, si nous ne pensions pas en avoir considéré tous les côtés ou si nous ne les supposions pas semblables à celui que nous avons examiné. Ainsi la cause générale de nos erreurs, c'est que n'ayant point d'idée des autres côtés de notre objet, ou de leur différence d'avec celui qui est présent à notre esprit, nous croyons que ces autres côtés ne sont point; ou tout au moins nous supposons qu'ils n'ont point de différence particuliere.

Cette maniere d'agir nous paroît assez raisonnable; car le néant ne formant point

d'idée dans l'esprit, on a quelque sujet de croire que les choses qui ne forment point d'idée dans l'esprit dans le tems qu'on les examine, ressemblent au néant. Et ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est que nous sommes persuadés par une espece d'instinct que les idées des choses sont dûes à notre nature, & qu'elles sont soumises de telle maniere à l'esprit, qu'elles doivent se représenter à lui dès qu'il le souhaite.

II. *Les idées des choses ne sont pas présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite.*

Cependant si nous faisions quelque réflexion à l'état présent de notre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choses dès que nous le voulons. L'homme pour ainsi dire n'est que chair & que sang depuis le péché. La moindre impression de ses sens & de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit : & le cours des esprits & du sang l'emporte avec soi, & le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent envain qu'il se roidit contre ce torrent qui l'entraîne ; & c'est rarement qu'il s'avise d'y résister : car il y a trop de douceur à le suivre & trop de fatigue à s'y opposer. L'esprit donc se rebute & s'abbat aussi-tôt qu'il a fait quelque effort pour se prendre & pour s'arrêter à quelque vérité ; & il est absolument faux dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient présentes à notre esprit

toutes les fois que nous les voulons consi-dérer. Ainsi nous ne devons point juger que les choses ne sont point, de cela seul que nous n'en avons aucunes idées.

III. *Tout esprit fini est sujet à l'erreur.*

Mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit & de ses idées, il seroit encore nécessairement sujet à l'erreur par sa nature ; car l'esprit de l'homme est limité, & tout esprit limité est par sa nature sujet à l'erreur. La raison en est, que les moindres choses ont entr'elles une infinité de rapports, & qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi un esprit limité ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports quelque effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'apperçoit pas n'existent point, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la foiblesse & à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire. Ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois si les hommes, dans l'état même où ils sont de foiblesse & de corruption, faisoient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperoient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice & mérite même d'être puni : car il suffit, pour ne se point tromper, de ne juger que de ce qu'on voit, & de ne faire jamais des jugemens entiers que des choses que l'on est

aſſuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties ; ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'aſſujettir à l'erreur que de s'aſſujettir à la regle de la vérité : ils veulent décider ſans peine & ſans examen. Ainſi il ne faut pas s'étonner s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs & s'ils font ſouvent des jugemens aſſez incertains.

IV. *On ne doit pas juger qu'il n'y ait rien de créé que des corps ou des eſprits, ni que Dieu ſoit eſprit comme nous concevons les eſprits.*

Les hommes, par exemple, n'ont point d'autres idées de ſubſtance que celle de l'eſprit & du corps ; c'eſt-à-dire, d'une ſubſtance qui penſe & d'une ſubſtance étendue. Et de-là ils prétendent avoir droit de conclurre que tout ce qui exiſte eſt corps ou eſprit. Ce n'eſt pas que je prétende aſſurer qu'il y ait quelque ſubſtance qui ne ſoit ni corps ni eſprit : car on ne doit pas aſſurer que des choſes exiſtent lorſqu'on n'en a point de connoiſſance ; puiſqu'il ſemble que Dieu, qui ne nous cache point ſes ouvrages, nous en auroit donné quelqu'idée. Cependant je crois qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a, puiſqu'il ſe peut abſolument faire que Dieu ait des raiſons de nous les cacher que nous ne ſachions pas ; quand ce ne ſeroit qu'à cauſe que ces êtres n'ayant

n'ayant aucun rapport à nous, il nous seroit assez inutile de les connoître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux assez bons pour compter les dents d'un ciron, parce qu'il est assez inutile pour la conservation de notre corps, que nous ayons la vûe si perçante.

Mais, quoique l'on ne pense pas devoir juger avec précipitation que tous les êtres soient esprits ou corps, on croit cependant qu'il est tout-à-fait contre la raison, que des Philosophes, pour expliquer les effets naturels, se servent d'autres idées, que de celles qui dépendent de la pensée & de l'étendue, puisqu'en effet ce sont les seules que nous ayons qui soient distinctes ou particulieres.

Il n'y a rien de si déraisonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de Logique ; de leur attribuer une infinité de propriétés ; & de vouloir ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point, par des choses que non-seulement ou ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir. C'est faire de même que les aveugles, qui, voulant parler entr'eux des couleurs & en soutenir des thèses, se serviroient pour cela des définitions que les Philosophes leur donnent, desquelles ils tireroient plusieurs conclusions. Car comme ces aveugles ne pourroient faire que des raisonnemens plaisans & ridicules sur les couleurs, parce qu'ils n'en auroient pas des idées distinctes, & qu'ils en voudroient

raiſonner ſur des idées générales & de Logique : ainſi des Philoſophes ne peuvent pas faire des raiſonnemens ſolides ſur les effets de la nature, lorſqu'ils ne ſe ſervent pour cela que des idées générales & de Logique, d'acte, de puiſſance, d'être, de cauſe, de principe, de forme, de qualité & d'autres ſemblables. Il eſt abſolument néceſſaire qu'ils ne s'appuyent que ſur les idées diſtinctes & particulieres de la penſée & de l'étendue, & de celles qu'elles renferment, ou bien que l'on en peut déduire. Car on ne doit point s'attendre de connoître la nature ſans la conſidération des idées diſtinctes qu'on en a ; & il vaut mieux ne point méditer que de méditer ſur des chimeres.

On ne doit pas toutefois aſſurer qu'il n'y ait que des eſprits & des corps, des êtres qui penſent & des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car, quoiqu'ils ſuffiſent, pour expliquer la nature, & par conſéquent que l'on puiſſe conclure, ſans crainte de ſe tromper, que les choſes naturelles, dont nous avons quelque connoiſſance, dépendent de l'étendue & de la penſée, cependant il ſe peut abſolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, & dont nous ne voyions aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute ſubſtance eſt corps ou eſprit. Mais ils en tirent encore une concluſion précipitée, lorſqu'ils con-

cluent, par la ſeule lumiere de la raiſon, que Dieu eſt un eſprit. Il eſt vrai que, puiſque nous ſommes créées à ſon image & à ſa reſſemblance, & que l'Ecriture Sainte nous apprend en pluſieurs endroits que Dieu eſt un eſprit, nous le devons croire, & l'appeller ainſi : mais la raiſon toute ſeule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit ſeulement que Dieu eſt un être infiniment parfait, & qu'il doit être plutôt eſprit que corps, puiſque notre ame eſt plus parfaite que notre corps, mais elle ne nous aſſure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos eſprits, & plus au-deſſus de nos eſprits que nos eſprits ne ſont au-deſſus de nos corps.

Or, ſuppoſé qu'il y eût de ces êtres, comme il paroît même indubitable par la raiſon que Dieu en a pû créer, il eſt clair qu'ils reſſembleroient plus à Dieu que nous. Ainſi la même raiſon nous apprend que Dieu auroit plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne ſeroient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer, avec précipitation, que le mot d'eſprit, dont nous nous ſervons pour exprimer ce qu'eſt Dieu & ce que nous ſommes, ſoit un terme univoque, & qui ſignifie les mêmes choſes ou des choſes fort ſemblables. Dieu eſt eſprit, il penſe, il veut : mais ne l'humaniſons pas : il ne penſe & ne veut pas comme nous. Dieu eſt plus au-deſſus des eſprits créés, que ces eſprits ne ſont au-deſſus des corps, & on ne doit pas

tant appeller Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais, comme il ne faut pas s'imaginer avec les Anthropomorphites, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paroît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel : il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines, & que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connoissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matiere sans être matériel, puisqu'il est certain que la matiere a rapport à quelque perfection qui est en Dieu : il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la maniere que nous concevons les esprits ; que son nom véritable est, *celui qui est*, c'est-à-dire, l'être sans restriction, tout être, l'être infini & universel.

CHAPITRE X.

Exemples de quelques erreurs de Physique, dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des êtres qui different de leur nature, leurs qualités, leur étendue, leur durée & leur proportion sont semblables en toutes ces choses.

Nous avons vû dans le Chapitre précédent, que les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent que tous les êtres ne sont que de deux sortes, esprits ou corps. Nous montrerons dans ceux qui suivent, qu'ils ne font pas seulement des jugemens précipités, mais qu'ils en font de très-faux, & qui sont les principes d'un nombre infini d'erreurs, lorsqu'ils jugent que les êtres ne sont pas différens dans leurs rapports ni dans leurs manieres, à cause qu'ils n'ont point d'idée de ces différences.

Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses : premiérement, ceux que les objets qu'il considere peuvent avoir avec lui, & ensuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'esprit de l'homme ne cherche que son bien & la vérité. Pour trouver son bien, il considere avec soin par la raison, & par le goût ou le sentiment, si les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la vérité, il considere si les objets

ont rapport d'égalité, ou de ressemblance les uns avec les autres, ou quelle est précisément la grandeur qui est égale à leur inégalité. Car de même que le bien n'est le bien de l'esprit que parce qu'il lui est convenable : ainsi la vérité n'est vérité que par le rapport d'égalité ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses : soit entre deux ou plusieurs objets, comme entre une aulne & de la toile ; car il est vrai que cette toile a une aulne, parce qu'il y a égalité entre l'aulne & la toile : soit entre deux ou plusieurs idées, comme entre les deux idées de trois & trois, & celle de six ; car il est vrai que trois & trois sont six, à cause qu'il y a égalité entre les deux idées de trois & trois & celle de six : soit enfin entre les idées & les choses, quand les idées représentent ce que les choses sont ; car, lorsque je dis qu'il y a un soleil, ma proposition est vraie ; parce que les idées que j'ai d'existence & de soleil, représentent que le soleil existe, & que le soleil existe véritablement : toute l'action & toute l'attention de l'esprit aux objets n'est donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puisqu'on ne s'applique aux choses que pour en reconnoître la vérité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déja dit dans le Chapitre précédent, l'attention fatigue beaucoup l'esprit. Il se lasse bientôt de résister à l'impression des sens qui le détourne de son objet & qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour son corps lui rend

agréables. Il eſt extrêmement borné, & ainſi, les différences qui ſont entre les ſujets qu'il examine étant infinies ou preſqu'infinies, il n'eſt pas capable de les diſtinguer. L'eſprit ſuppoſe donc des reſſemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences poſitives & réelles ; les idées de reſſemblance lui étant plus préſentes, plus familieres, & plus ſimples que les autres. Car il eſt viſible que la reſſemblance ne renfermé qu'un rapport, & qu'il ne faut qu'une ſeule idée pour juger que mille choſes ſont ſemblables : au lieu que pour juger, ſans crainte de ſe tromper, que mille objets ſont différens entr'eux, il eſt abſolument néceſſaire d'avoir préſentes à l'eſprit mille idées différentes.

Les hommes s'imaginent donc que les choſes de différente nature ſont de même nature ; & que toutes les choſes de même eſpece ne different preſque point les unes des autres. Ils jugent que les choſes inégales ſont égales ; que celles qui ſont inconſtantes ſont conſtantes, & que celles qui ſont ſans ordre & ſans proportion ſont très-ordonnées & très-proportionnées. En un mot, ils croyent ſouvent que des choſes différentes en nature, en qualité, en étendue, en durée & en proportion, ſont ſemblables en toutes ces choſes. Mais cela mérite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'eſt la cauſe d'un nombre infini d'erreurs.

L'eſprit & le corps, la ſubſtance qui

penſe, & celle qui eſt étendue, ſont deux genres d'êtres tout-à-fait différens, & entiérement oppoſés : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plûpart des hommes, faiſant peu d'attention aux propriétés de la penſée, & étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'ame & le corps comme une ſeule & même choſe : ils ont imaginé de la reſſemblance entre deux choſes ſi différentes. Ils ont voulu que l'ame fût matérielle, c'eſt-à-dire étendue dans tout le corps, & figurée comme le corps : ils ont attribué à l'eſprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus les hommes ſentant du plaiſir, de la douleur, des odeurs, des ſaveurs, &c, & leur corps leur étant plus préſent que leur ame même, c'eſt-à-dire, s'imaginant facilement leur corps, & ne pouvant imaginer leur ame, ils lui ont attribué les facultés de ſentir, d'imaginer, & quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'ame. Mais les exemples ſuivans ſeront plus ſenſibles.

Il eſt certain que tous les corps naturels, ceux-là même que l'on appelle de même eſpece, different les uns des autres : que de l'or n'eſt pas tout-à-fait ſemblable à de l'or, & qu'une goutte d'eau eſt différente d'une autre goutte d'eau ; il en eſt de tous les corps de même eſpece comme des viſages. Tous les viſages ont deux yeux, un nez, une bouche, &c. ce ſont tous des viſages, & des viſages d'hommes ; & cepen-

dant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout-à-fait ſemblables. De même un morceau d'or a des parties fort ſemblables à un autre morceau d'or, & une goutte d'eau a aſſurément beaucoup de reſſemblance avec une autre goutte d'eau : néanmoins on peut aſſurer que l'on n'en peut pas donner deux gouttes, fuſſent-elles priſes de la même riviere, qui ſe reſſemblent entiérement. Toutefois les Philoſophes ſuppoſent ſans réflexion des reſſemblances eſſentielles entre les corps de même eſpece, ou des reſſemblances qui conſiſtent dans l'indiviſible ; car les eſſences des choſes conſiſtent dans un indiviſible ſelon leur fauſſe opinion.

La raiſon pour laquelle ils tombent dans une erreur ſi groſſiere, c'eſt qu'ils ne veulent pas conſidérer avec quelque ſoin les choſes ſur leſquelles cependant ils compoſent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite reſſemblance entre les viſages, parce que l'on a ſoin de les regarder de près, & que l'habitude qu'on a priſe de les diſtinguer, fait que l'on en remarque les plus petites différences : ainſi, ſi les Philoſophes conſidéroient la nature avec quelque attention, ils reconnoîtroient aſſez de cauſes de diverſités dans les choſes mêmes qui nous cauſent les mêmes ſenſations, & que nous appellons pour cela de même eſpece ; & ils n'y ſuppoſeroient pas facilement des reſſemblances eſſentielles. Des aveugles auroient tort, s'ils ſuppo-

ſoient une reſſemblance eſſentielle entre les viſages, qui conſiſtât dans l'indiviſible, à cauſe qu'ils n'en apperçoivent pas ſenſiblement les différences. Les Philoſophes ne doivent donc pas ſuppoſer de telles reſſemblances dans les corps de même eſpece, à cauſe qu'ils n'y remarquent point de différences.

L'inclination que nous avons à ſuppoſer de la reſſemblance dans les choſes, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences & de formes, & que ces formes ne ſont point capables de plus & de moins. Nous penſons que tous les corps different les uns des autres comme par degrés : que ces degrés même gardent de certaines proportions entr'eux. En un mot, nous jugeons des choſes matérielles comme des nombres.

Il eſt clair que cela vient de ce que l'eſprit ſe perd dans les rapports des choſes incommenſurables, comme ſont les différences infinies qui ſe trouvent dans les corps naturels ; & qu'il ſe ſoulage quand il imagine quelque reſſemblance ou quelque proportion entr'elles ; parce qu'alors il ſe repréſente pluſieurs choſes avec une très-grande facilité. Car, comme j'ai déja dit, il ne faut qu'une idée pour juger que pluſieurs choſes ſe reſſemblent, & il en faut pluſieurs pour juger qu'elles different entr'elles. Par exemple, ſi l'on fait le nombre des Anges, & que pour chaque Ange il y ait dix Archanges, & que pour chaque Ar-

change il y ait dix Thrônes, & ainsi de suite, en gardant la même proportion d'un à dix jusqu'au dernier ordre des Intelligences; l'esprit peut savoir, quand il voudra, le nombre de tous ces esprits bienheureux, & même en juger à peu-près tout d'une vûe en y faisant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'est ce qui peut avoir porté quelques personnes à juger ainsi du nombre des esprits célestes : comme il est arrivé à quelques Philosophes, qui ont mis une proportion décuple de pesanteur & de légéreté entre les élémens, supposant le feu dix fois plus léger que l'air, ainsi des autres.

Quand l'esprit se trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu'il en a, & encore par quelques autres raisons particulieres, il n'en met toujours que le moins qu'il peut. C'est par cette raison qu'il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l'indivisible, & qu'elles sont semblables aux nombres, comme nous venons de dire; parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour se représenter tous les corps qu'ils appellent de même espece. Si on met, par exemple, un verre d'eau dans un muid de vin, les Philosophes veulent que l'essence du vin demeure toujours la même, & que l'eau soit convertie en vin. Que de même qu'entre trois & quatre il ne peut y avoir de nombre, puisque la véritable unité est indivisible; qu'ainsi il est nécessaire que

l'eau ſoit convertie en la nature & en l'eſſence du vin, ou que le vin perde ſa nature. Que de même que tous les nombres de quatre ſont tout-à-fait ſemblables ; qu'ainſi l'eſſence de l'eau eſt tout-à-fait ſemblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois differe eſſentiellement du nombre de deux, & qu'il ne peut avoir les mêmes propriétés que lui ; qu'ainſi deux corps de différente eſpece different eſſentiellement, & d'une telle maniere qu'ils n'ont jamais les mêmes propriétés qui viennent de l'eſſence, & d'autres ſemblables. Cependant, ſi les hommes conſidéroient les véritables idées des choſes avec quelqu'attention, ils découvriroient bientôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur eſſence n'a rien de ſemblable aux nombres, & qu'elle ne peut conſiſter dans l'indiviſible.

Les hommes ne ſuppoſent pas ſeulement l'identité de la reſſemblance ou de la proportion dans la nature, dans le nombre & dans les différences eſſentielles des ſubſtances, ils en ſuppoſent dans tout ce qu'ils apperçoivent. Preſque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes ſont attachées au Ciel comme à une voûte dans une égale diſtance de la terre. Les Aſtronomes ont prétendu, pendant long-tems, que les Planetes tournoient par des cercles parfaits; & ils en ont inventé un très-grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les épicycles, les déférans & les équans

pour expliquer les Phénomenes qui contredisent leur préjugé.

Il eſt vrai que dans ces derniers ſiécles les plus habiles ont corrigé l'erreur des Anciens, & qu'ils croyent que les Planetes décrivent certaines ellipſes par leur mouvement. Mais, s'ils prétendent que ces ellipſes ſoient régulieres, comme on eſt porté à le croire, à cauſe que l'eſprit ſuppoſe la régularité, où il ne voit pas d'irrégularité, ils tombent dans une erreur d'autant plus difficile à corriger, que les obſervations, que l'on peut faire ſur le cours des Planetes, ne peuvent pas être aſſez exactes ni aſſez juſtes pour montrer l'irrégularité de leurs mouvemens. Il n'y a que la Phyſique qui puiſſe corriger cette erreur; car elle eſt bien moins ſenſible que celle qui ſe rencontre dans le ſyſtême des cercles parfaits.

Mais il eſt arrivé une choſe aſſez particuliere touchant la diſtance & le mouvement des Planetes. Car, les Aſtronomes n'y ayant pû trouver de proportion Arithmétique ou Géométrique, cela répugnant manifeſtement aux obſervations, quelques-uns ſe ſont imaginés qu'elles gardoient une ſorte de proportion qu'on appelle harmonique, dans leurs diſtances & dans leurs mouvemens. De-là vient qu'un Aſtronome de ce ſiecle dans ſon * *Almageſte nouveau*, commence la ſection qui a pour titre, *de Syſtemate mundi harmonico*, par ces paroles. *Il n'y a point d'Aſtronome qui ne recon-*

* P. Riccioli, vol. 2.

noisse une espece d'harmonie dans le mouvement & les intervalles des Planetes, *s'il considere attentivement l'ordre qui se trouve dans les Cieux.* Ce n'est pas que cet Auteur soit de ce sentiment : car les observations qu'on a faites, lui ont assez fait connoître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de plusieurs Auteurs anciens & nouveaux, dont le Pere Riccioli rapporte & réfute les sentimens. On attribue même à Pythagore & à ses Sectateurs d'avoir cru que les cieux faisoient par leurs mouvemens reglés un merveilleux concert, que les hommes n'entendent point, parce qu'ils y sont accoutumés : de même, disoit-il, que ceux qui habitent auprès des chutes des eaux du Nil, n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particuliere de la proportion harmonique des distances & des mouvemens des Planetes, que pour faire voir que l'esprit se plaît dans les proportions ; & que souvent il les imagine où elles ne sont pas.

L'esprit suppose aussi l'uniformité dans la durée des choses, & il s'imagine qu'elles ne sont point sujettes au changement & à l'instabilité, quand il n'est point comme forcé par les rapports des sens d'en juger autrement.

Toutes les choses matérielles étant étendues sont capables de division, & par conséquent de corruption : quand on fait un peu de réflexion sur la nature des corps,

on reconnoît viſiblement qu'ils ſont corruptibles. Cependant il y a eu un très-grand nombre de Philoſophes qui ſe ſont perſuadés que les cieux, quoique matériels, étoient incorruptibles.

Les cieux ſont trop éloignés de nous pour y pouvoir découvrir les changemens qui y arrivent : & il eſt rare qu'il s'y en faſſe d'aſſez grands pour être vûs d'ici bas. Cela a ſuffi à une infinité de perſonnes pour croire qu'ils étoient en effet incorruptibles. Ce qui les a encore confirmés dans leur opinion, c'eſt qu'ils attribuent à la contrariété des qualités, la corruption qui arrive aux corps ſublunaires. Car, comme ils n'ont jamais été dans les cieux pour voir ce qui s'y paſſe, ils n'ont point eu d'expérience que cette contrariété de qualités s'y rencontrât ; ce qui les a portés à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainſi ils ont conclu que les cieux étoient exempts de corruption, par cette raiſon, que ce qui corrompt, ſelon leur ſentiment, tous les corps d'ici-bas, ne ſe trouve point là-haut.

Il eſt viſible que ce raiſonnement n'a aucune ſolidité ; car on ne voit point pourquoi il ne ſe peut pas trouver quelqu'autre cauſe de corruption, que cette contrariété de qualités qu'ils imaginent ; ni ſur quel fondement ils peuvent aſſurer qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni ſéchereſſe, ni humidité dans les cieux ; que le ſoleil n'eſt pas chaud, & que ſaturne n'eſt pas froid.

Il y a quelque apparence de raiſon de dire que des pierres fort dures, du verre & d'autres corps de cette nature ne ſe corrompent pas, puiſqu'on voit qu'ils ſubſiſtent long-tems en même état, & que l'on en eſt aſſez proche pour voir les changemens qui leur arriveroient. Mais, étant auſſi éloignés des cieux que nous en ſommes, il eſt tout-à-fait contre la raiſon de conclure qu'ils ne ſe corrompent pas, à cauſe que l'on n'y ſent pas de qualités contraires, & qu'on ne voit pas qu'ils ſe corrompent. Cependant on ne dit pas ſeulement qu'ils ne ſe corrompent pas, on dit abſolument qu'ils ſont inaltérables & incorruptibles, & peu s'en faut que quelques Péripatéticiens ne diſent que les corps céleſtes ſont autant de divinités, comme Ariſtote leur maître l'a cru.

La beauté de l'Univers ne conſiſte pas dans l'incorruptibilité de ſes parties, mais dans la variété qui s'y trouve; & ce grand ouvrage du monde ne ſeroit pas ſi admirable ſans cette viciſſitude de choſes que l'on y remarque. Une matiere infiniment étendue, ſans mouvement, & par conſéquent ſans forme & ſans corruption, feroit bien connoître la puiſſance infinie de ſon Auteur; mais elle ne donneroit aucune idée de ſa ſageſſe. C'eſt pour cela que toutes les choſes corporelles ſont corruptibles, & qu'il n'y a point de corps auquel il n'arrive quelque changement qui l'altere & le corrompe avec le tems. Les pierres & le verre

même servent peut-être de nourriture à quelques insectes *. Ces corps, quoique fort durs & fort secs, ne laissent pas de se corrompre avec le tems. L'air & le soleil auxquels ils sont exposés changent quelques-unes de leurs parties, & il se trouve des vers qui s'en nourrissent, selon l'expérience que l'on en rapporte.

Il n'y a point d'autre différence entre ces corps fort durs & fort secs & les autres, si ce n'est qu'ils sont composés de parties fort grosses & fort solides, & par conséquent moins capables d'être agitées, & séparées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent heurter contr'elles; ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles. Néanmoins ils ne sont point tels de leur nature, comme le tems, l'expérience & la raison le font assez connoître.

Mais, pour les cieux, ils sont composés de la matiere la plus fluide & la plus subtile, & principalement le soleil : & tant s'en faut qu'il soit sans chaleur & incorruptible, comme disent les Sectateurs d'Aristote, qu'au contraire, c'est de tous les corps & le plus chaud & le plus sujet au changement. C'est même lui qui échauffe, qui agite, & qui change toutes choses ; car c'est lui qui produit, par son action, qui n'est autre chose que sa chaleur ou le mouvement de ses parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changemens

* Journal des Sçavans du 9 Août 1666.

des ſaiſons. La raiſon démontre ces choſes : mais ſi on peut réſiſter à la raiſon, on ne peut réſiſter à l'expérience. Car puiſqu'on a découvert dans le ſoleil, par le moyen des téleſcopes ou grandes lunettes, des taches auſſi grandes que toute la terre, qui s'y ſont formées, & qui ſe ſont diſſipées en peu de tems : on ne peut pas davantage nier qu'il ne ſoit beaucoup plus ſujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps ſont donc dans un mouvement & dans un changement continuel ; & principalement ceux qui ſont les plus fluides, comme le feu, l'air & l'eau ; puis les parties des corps vivans, comme la chair & même les os, & enfin les plus durs. Et l'eſprit ne doit pas ſuppoſer une eſpece d'immutabilité dans les choſes par cette raiſon qu'il n'y voit point de corruption ni de changement. Car ce n'eſt pas une preuve qu'une choſe ſoit toujours ſemblable à elle-même, à cauſe qu'on n'y reconnoît point de différence, ni que des choſes ne ſoient pas, à cauſe que l'on n'en a point d'idée ou de connoiſſance.

CHAPITRE XI.

Exemples de quelques erreurs de Morale qui dépendent du même principe.

Cette facilité que l'eſprit trouve à imaginer & à ſuppoſer des reſſemblances, partout où il ne reconnoît pas viſiblement de différences, jette auſſi la plûpart des hommes dans des erreurs très-dangereuſes en matiere de Morale. En voici quelques exemples.

Un François ſe rencontre avec un Anglois ou un Italien. Cet étranger a ſes humeurs particulieres : il a de la délicateſſe d'eſprit, ou, ſi vous voulez, il eſt fier & incommode. Cela portera d'abord ce François à juger que tous les Anglois ou tous les Italiens ont le même caractère d'eſprit que celui qu'il a fréquenté. Il les louera ou les blâmera tous en général ; &, s'il en rencontre quelqu'un, il ſe préoccupera d'abord qu'il eſt ſemblable à celui qu'il a déja vû, & il ſe laiſſera aller à quelque affection ou à quelque averſion ſecréte. En un mot, il jugera de tous les particuliers de ces Nations par cette belle preuve, qu'il en a vû un ou pluſieurs qui avoient de certaines qualités d'eſprit : parce que, ne ſachant point d'ailleurs ſi les autres different, il les ſuppoſe tous ſemblables.

Un Religieux de quelque Ordre tombe dans une faute ; cela ſuffit, afin que la plû-

part de ceux qui le ſavent, condamnent indifféremment tous les particuliers du même Ordre. Ils portent tous le même habit & le même nom, ils ſe reſſemblent en cela : c'eſt aſſez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils ſe reſſemblent en tout. On ſuppoſe qu'ils ſont ſemblables, parce que, ne pénétrant pas le fond de leurs cœurs, on ne peut pas voir poſitivement s'ils different.

Les calomniateurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, ſe ſervent d'ordinaire de celui-ci, & l'expérience nous apprend qu'il réuſſit preſque toujours. En effet, il eſt très-proportionné à la portée du commun des hommes; & il n'eſt pas difficile de trouver dans des Communautés nombreuſes, ſi ſaintes qu'elles ſoient, quelques perſonnes peu reglées, ou dans de mauvais ſentimens, puiſque dans la compagnie des Apôtres, dont Jeſus-Chriſt même étoit le chef, il s'eſt trouvé un larron, un traître, un hypocrite; en un mot, un Judas.

Les Juifs auroient eu ſans doute grand tort, s'ils euſſent porté des jugemens déſavantageux contre la compagnie la plus ſainte qui fut jamais, à cauſe de l'avarice & du déréglement de Judas; & s'ils les euſſent tous condamnés dans leur cœur, à cauſe qu'ils ſouffroient avec eux ce méchant homme, & que Jeſus-Chriſt même ne le puniſſoit pas, quoiqu'il connût ſes crimes.

Il eſt donc manifeſtement contre la rai-

ſon & contre la charité de prétendre qu'une Communauté eſt dans quelque erreur, parce qu'il ſe trouve quelques particuliers qui y ſont tombés, quand même les chefs la diſſimuleroient, ou qu'ils en ſeroient eux-mêmes les partiſans. Il eſt vrai que lorſque tous les particuliers veulent ſoutenir l'erreur ou la faute de leur frere, on doit juger que toute la Communauté eſt coupable. Mais on peut dire que cela n'arrive preſque jamais; car il paroît moralement impoſſible que tous les particuliers d'un Ordre ſoient dans les mêmes ſentimens.

Les hommes ne devroient donc jamais conclure de cette ſorte du particulier au général: mais ils ne ſauroient juger ſimplement de ce qu'ils voyent, ils vont toujours dans l'excès. Un Religieux d'un tel Ordre eſt un grand homme, un homme de bien: ils en concluent que tout l'Ordre eſt rempli de grands hommes & de gens de bien. De même, un Religieux d'un Ordre eſt dans de mauvais ſentimens; donc tout cet Ordre eſt corrompu & dans de mauvais ſentimens. Mais ces derniers jugemens ſont bien plus dangereux que les premiers; parce qu'on doit toujours bien juger de ſon prochain, & que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugemens & les diſcours tenus contre la réputation des autres plaiſent beaucoup plus, & s'impriment plus fortement dans l'eſprit que les jugemens & les diſcours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde & qui ſuit ſes paſſions, s'attache fortement à ſon opinion, & qu'il prétend dans les mouvemens de ſa paſſion qu'il a raiſon de la ſuivre, on juge avec ſujet que c'eſt un opiniâtre, & il le reconnoît lui-même dès que ſa paſſion eſt paſſée. De même, quand une perſonne de piété, qui eſt pénétrée de ce qu'il dit, & qui a reconnu la vérité de la Religion & la vanité des choſes du monde, veut ſur ſes lumieres réſiſter aux déréglemens des autres, & qu'il les reprend avec quelque zele, les gens du monde jugent auſſi que c'eſt un opiniâtre : & ainſi ils concluent que les dévots ſont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien ſont beaucoup plus opiniâtres que les déréglés & les méchans ; parce que ces derniers ne défendant leurs opinions que ſelon les différentes agitations du ſang & des paſſions, ils ne peuvent pas demeurer long-tems dans leurs ſentimens : ils en reviennent. Au lieu que les perſonnes de piété y demeurent fermes ; parce qu'ils ne s'appuient que ſur des fondemens immobiles qui ne dépendent pas d'une choſe auſſi inconſtante, que la circulation des humeurs & du ſang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes juge que les perſonnes de piété ſont opiniâtres auſſi bien que les perſonnes vicieuſes. C'eſt que les gens de bien ſont paſſionnés pour la vérité & pour la vertu, comme les méchans le ſont pour le vice & pour le menſonge. Les uns & les autres

parlent preſque de la même maniere pour ſoutenir leurs ſentimens ; ils ſont ſemblables en cela, quoiqu'ils different dans le fond. En voilà aſſez, afin que le monde, qui ne pénétre pas la différence des raiſons, juge qu'ils ſont ſemblables en tout, à cauſe qu'ils ſont ſemblables en la maniere dont tout le monde eſt capable de juger.

Les dévots ne ſont donc pas opiniâtres, ils ſont ſeulement fermes comme ils le doivent être : & les vicieux & les libertins ſont toujours opiniâtres, quand ils ne demeureroient qu'une heure dans leur ſentiment : parce qu'on eſt ſeulement opiniâtre lorſqu'on défend une fauſſe opinion, quand même on ne la défendroit que peu de tems.

Il en eſt de même de certains Philoſophes qui ont ſoutenu des opinions chimériques dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des vérités conſtantes & dont ils voyent la certitude avec évidence, les quittent comme de ſimples opinions, ainſi qu'ils ont fait de celles dont ils s'étoient entêtés mal-à-propos. Et, parce qu'il n'eſt pas facile d'avoir de la déférence pour eux au préjudice de la vérité, & que l'amour qu'on a naturellement pour elle porte à la défendre avec ardeur, ils jugent que l'on eſt opiniâtre.

Ces perſonnes avoient tort de défendre avec obſtination leurs chimeres : mais les autres ont raiſon de ſoutenir la vérité avec force & fermeté d'eſprit. La maniere des uns & des autres eſt la même, mais les ſen-

timens ſont différens : & c'eſt cette différence de ſentimens, qui fait que les uns ſons fermes, & que les autres étoient des opiniâtres.

CONCLUSION des trois premiers Livres.

Dè's le commencement de cet Ouvrage, j'ai diſtingué comme deux parties dans l'être ſimple & indiviſible de l'ame ; l'une purement paſſive, & l'autre paſſive & active tout enſemble. La premiere eſt l'eſprit ou l'entendement. La ſeconde eſt la volonté. J'ai attribué à l'eſprit trois facultés, parce qu'il reçoit ſes modifications & ſes idées de l'Auteur de la nature en trois manieres. Je l'ai appellé ſens, lorſqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des ſenſations, c'eſt-à-dire des idées ſenſibles, à l'occaſion de certains mouvemens qui ſe paſſent dans les organes de ſes ſens à la préſence des objets. Je l'ai appellé imagination & mémoire, lorſqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des images, leſquelles ſont une eſpece de ſenſations foibles & languiſſantes, que l'eſprit ne reçoit, qu'à cauſe de quelques traces qui ſe produiſent ou qui ſe réveillent dans le cerveau par le cours des eſprits Enfin je l'ai appellé eſprit pur ou entendement pur, lorſqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité ſans mélange de ſenſations

tions & d'images ; non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe, ou la Sageſſe de Dieu ; non parce qu'il eſt dans le monde matériel & ſenſible, mais parce qu'il ſubſiſte dans le monde immatériel & intelligible ; non pour connoître des choſes muables, propres à la conſervation de la vie du corps ; mais pour pénétrer des vérités immuables, leſquelles conſervent en nous la vie de l'eſprit.

J'ai fait voir dans le premier & le ſecond livre, que nos ſens & notre imagination nous ſont fort utiles pour connoître les rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre ; que toutes les idées que l'eſprit reçoit par le corps ſont toutes pour le corps ; qu'il eſt impoſſible de découvrir quelque vérité que ce ſoit avec évidence, par les idées des ſens & de l'imagination : que ces idées confuſes ne ſervent qu'à nous attacher à notre corps & par notre corps à toutes les choſes ſenſibles ; & qu'enfin, ſi nous voulons éviter l'erreur, nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même, qu'il eſt moralement impoſſible de connoître par les idées pures de l'eſprit, les rapports que les corps ont avec le nôtre : qu'il ne faut point raiſonner ſelon ces idées, pour ſavoir ſi une pomme ou une pierre ſont bonnes à manger, qu'il en faut goûter ; & qu'encore que l'on puiſſe ſe ſervir de ſon eſprit pour connoître confuſément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'eſt toujours le plus ſûr de ſe ſervir

de ſes ſens. Je donne encore un exemple ; car on ne peut trop imprimer dans l'eſprit des vérités ſi eſſentielles & ſi néceſſaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'eſt le plus avantageux, d'être juſte ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la juſtice me paroît une chimere ; je n'y vois point d'attraits. Je vois des juſtes miſérables, abandonnés, perſécutés, ſans défenſe & ſans conſolation ; car celui qui les conſole & qui les ſoutient ne paroît point à mes yeux. En un mot, je ne vois pas de quel uſage peut être la juſtice & la vertu. Mais ſi je conſidere les richeſſes les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat, & j'en ſuis ébloui. La puiſſance, la grandeur, les plaiſirs & tous les biens ſenſibles, accompagnent les richeſſes : & je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même, ſi je me ſers de mes oreilles, j'entens que tous les hommes eſtiment les richeſſes ; qu'on ne parle que des moyens d'en avoir, que l'on loue & que l'on honore ſans ceſſe ceux qui les poſſedent, Ce ſens & tous les autres me diſent donc qu'il faut être riche pour être heureux. Que ſi je me ferme les yeux & les oreilles, & que j'interroge mon imagination, elle me repréſentera ſans ceſſe ce que mes yeux auront vû, ce qu'ils auront lû, & ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richeſſes. Mais elle me repréſentera encore ces choſes tout d'une autre maniere que mes ſens ; car l'imagination augmente

toujours les idées des choſes qui ont rapport au corps & que l'on aime. Si je la laiſſe donc faire, elle me conduira bientôt dans un palais enchanté, ſemblable à ceux dont les Poëtes & les faiſeurs de Romans font des deſcriptions ſi magnifiques ; & là je verrai des beautés qu'il eſt inutile que je décrive, leſquelles me convaincront que le Dieu des richeſſes qui l'habite eſt le ſeul capable de me rendre heureux. Voilà ce que mon corps eſt capable de me perſuader ; car il ne parle que pour lui, & il eſt néceſſaire pour ſon bien que l'imagination s'abbate devant la grandeur & l'éclat des richeſſes.

Mais ſi je conſidere que le corps eſt infiniment au-deſſous de l'eſprit, qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'inſtruire de la vérité ni produire en lui la lumiere, & que dans cette vûe je rentre en moi-même & que je me demande ; ou plutôt (puiſque je ne ſuis pas à moi-même, ni mon maître ni ma lumiere) ſi je m'approche de Dieu, & que, dans le ſilence de mes ſens & de mes paſſions, je lui demande ſi je dois préférer les richeſſes à la vertu ou la vertu aux richeſſes ; j'entendrai une réponſe claire & diſtincte de ce que je dois faire : réponſe éternelle qui a toujours été dite, qui ſe dit & qui ſe dira toujours : réponſe qu'il n'eſt point néceſſaire que j'explique, parce que tout le monde la ſait ; ceux qui liſent ceci, & ceux qui ne le liſent pas ; qui n'eſt ni Grecque, ni Latine : ni Françoiſe, ni Allemande, & que toutes

les Nations conçoivent : réponſe enfin qui conſole les juſtes dans leur pauvreté, & qui déſole les pécheurs au milieu de leurs richeſſes. J'entendrai cette réponſe & j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des viſions de mon imagination & des illuſions de mes ſens. L'homme intérieur qui eſt en moi ſe mocquera de l'homme animal & terreſtre que je porte. Enfin, l'homme nouveau croîtra, & le vieil homme ſera détruit, pourvû néanmoins que j'obéïſſe toujours à la voix de celui qui me parle ſi clairement dans le plus ſecret de ma raiſon, & qui s'étant rendu ſenſible pour s'accommoder à ma foibleſſe & à ma corruption ; & pour me donner la vie par ce qui me donnoit la mort, me parle encore d'une maniere très-forte, très-vive & très-familiere par mes ſens, je veux dire par la prédication de ſon Evangile. Que ſi je l'interroge dans toutes les queſtions métaphyſiques, naturelles & de pure Philoſophie, auſſi-bien que dans celles qui regardent le reglement des mœurs, j'aurai toujours un maître fidéle qui ne me trompera jamais : non-ſeulement je ſerai Chrétien, mais je ſerai Philoſophe : je penſerai bien & j'aimerai de bonnes choſes : en un mot je ſuivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je ſuis capable, par la grace & par la nature.

Il faut donc conclurre de tout ce que j'ai dit, que pour faire le meilleur uſage qui ſe puiſſe des facultés de notre ame, de nos ſens, de notre imagination & de notre eſ-

prit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations & nos imaginations d'avec nos idées pures, & juger selon nos sensations & nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités qu'elles confondent toujours : & il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir les vérités, sans nous en servir pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre ; parce que les idées n'ont jamais assez d'étendue pour nous les représenter parfaitement.

Il est impossible que les hommes connoissent assez toutes les figures & tous les mouvemens des petites parties de leur corps & de leur sang, & de celles d'un certain fruit dans un certain tems de leur maladie, pour connoître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit & leur corps, & que s'ils en mangent ils seront guéris *. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que les regles de la médecine expérimentale, & la médecine expérimentale que la médecine raisonnée. Mais la médecine raisonnée, qui défere beaucoup à l'expérience, & encore plus aux sens, est la meilleure, parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble.

On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, & c'est le privilége qu'elle

* Voyez les éclaircissemens.

a ſur les ſens & ſur l'imagination, qui ſont limités aux choſes ſenſibles ; mais il faut s'en ſervir avec regle. Car, quoique ce ſoit la principale partie de nous-mêmes, il arrive ſouvent qu'on ſe trompe en la laiſſant trop agir, parce qu'elle ne peut aſſez agir ſans ſe laſſer, je veux dire qu'elle ne peut aſſez connoître pour bien juger, & que cependant on veut juger.

DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

LIVRE QUATRIÉME.

DES INCLINATIONS, OU DES MOUVEMENS NATURELS DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvemens.* II. *Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui.* III. *Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en gènéral.* IV. *Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatriéme Livre.*

IL ne seroit pas nécessaire de traiter des Inclinations naturelles, comme nous allons faire dans ce quatriéme Livre, ni des Passions, comme nous ferons dans le sui-

vant, pour découvrir les causes des erreurs des hommes, si l'entendement ne dépendoit point de la volonté dans la perception des objets : mais, parce qu'il reçoit d'elle sa direction, que c'est elle qui le détermine, & qui l'applique à quelques objets plutôt qu'à d'autres, il est absolument nécessaire de bien comprendre ses inclinations, afin de pénétrer les causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets.

I. *Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvemens.*

Si Dieu en créant ce monde eût produit une matiere infiniment étendue, sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Tout ce monde visible ne seroit encore à présent qu'une masse de matiere ou d'étendue qui pourroit bien servir à faire connoître la grandeur & la puissance de son Auteur : mais il n'y auroit pas cette succession de formes & cette variété de corps, qui fait toute la beauté de l'univers, & qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.

Or, il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel, ce que le mouvement est au monde matériel ; & que si tous les esprits étoient sans inclinations, ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne se trouveroit pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la

ſageſſe de Dieu, comme fait la diverſité qui ſe rencontre dans les choſes matérielles, mais auſſi ſa miſéricorde, ſa juſtice, ſa bonté, & généralement tous ſes autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les eſprits un effet aſſez ſemblable à celui que la différence des mouvemens produit dans les corps ; & les inclinations des eſprits, & les mouvemens des corps font enſemble toute la beauté des êtres créés. Ainſi tous les eſprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différens mouvemens. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Si notre nature n'étoit point corrompue, il ne ſeroit pas néceſſaire de chercher par la raiſon, ainſi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des eſprits créés : nous n'aurions pour cela qu'à nous conſulter nous-mêmes, & nous reconnoîtrions, par le ſentiment intérieur que nous avons de ce qui ſe paſſe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais, parce que nous ſavons, par la foi, que le péché a renverſé l'ordre de la nature, & que la raiſon même nous apprend que nos inclinations ſont déréglées, comme on le verra mieux dans la ſuite, nous ſommes obligés de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous ſentons, nous ſommes obligés d'expliquer les choſes d'une maniere plus relevée, mais qui ſemblera ſans doute peu

ſolide à ceux qui n'eſtiment que ce qui ſe fait ſentir.

II. *Dieu n'a point d'autre fin principale de ſes actions que lui-même, & il ne donne aux eſprits du mouvement que pour lui.*

C'eſt une vérité inconteſtable, que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ſes opérations que lui-même, & qu'il peut avoir pluſieurs fins moins principales, qui tendent toutes à la conſervation des êtres qu'il a créés. Il ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même, parce qu'il ne peut pas errer ou mettre ſa derniere fin dans les êtres qui ne renferment pas toutes ſortes de biens. Mais il peut avoir pour fin moins principale la conſervation des êtres créés ; parce que, participant tous de ſa bonté, ils ſont néceſſairement bons & même très-bons, ſelon l'Ecriture, *valdè bona.* Ainſi Dieu les aime, & c'eſt même ſon amour qui les conſerve ; car tous les êtres ne ſubſiſtent que parce que Dieu les aime. *Diligis omnia quæ ſunt*, dit le Sage, *& nihil odiſti eorum quæ feciſti : nec enim odiens aliquid conſtituiſti & feciſti. Quomodò autem poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes ; aut quod à te vocatum non eſſet conſervaretur.* En effet, il n'eſt pas poſſible de concevoir que des choſes qui ne plaiſent pas à un être infiniment parfait & tout-puiſſant ſubſiſtent : puiſque toutes choſes ne ſubſiſtent que par ſa volonté. Dieu veut donc ſa gloire comme ſa fin principale, & la con-

ſervation de ſes créatures, mais pour ſa gloire.

Les inclinations naturelles des eſprits, étant certainement des impreſſions continuelles de la volonté de celui qui les a créés & qui les conſerve ; il eſt, ce me ſemble, néceſſaire que ces inclinations ſoient entiérement ſemblables à celles de leur créateur & de leur conſervateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que ſa gloire, ni d'autre fin ſeconde que leur propre conſervation & celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin, il me paroît inconteſtable que Dieu, ne pouvant vouloir que les volontés qu'il crée aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien; c'eſt-à dire, qu'elles aiment davantage ce qui eſt moins aimable que ce qui eſt plus aimable, il ne peut créer aucune créature ſans la tourner vers lui-même, & lui commander de l'aimer plus que toutes choſes, quoiqu'il puiſſe la créer libre, & avec la puiſſance de ſe détacher & de ſe détourner de lui.

III. *Les eſprits ne ſe portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien général.*

Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui eſt l'amour de lui-même, & que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puiſque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui ; auſſi Dieu n'impri-

me qu'un amour en nous; qui eſt l'amour du bien en général ; & nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puiſque nous ne pouvons rien aimer qui ne ſoit ou qui ne paroiſſe un bien. C'eſt l'amour du bien en général qui eſt le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'eſt que notre volonté : car, comme j'ai déja dit ailleurs, la volonté n'eſt autre choſe que l'impreſſion continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'eſprit de l'homme vers le bien en général. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puiſſance que nous avons d'aimer vienne ou dépende de nous. Il n'y a que la puiſſance de mal aimer, ou plutôt de bien aimer, ce que nous ne devons point aimer, qui dépende de nous; parce qu'étant libres, nous pouvons déterminer & nous déterminons en effet à des biens particuliers, & par conſéquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne ceſſe point d'imprimer en nous, tant qu'il ne ceſſe point de nous conſerver.

Mais non-ſeulement notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu; nos inclinations pour des biens particuliers, leſquelles ſont communes à tous les hommes, quoiqu'inégalement fortes dans tous les hommes, comme notre inclination pour la conſervation de notre être, & de ceux avec leſquels nous ſommes unis par la nature, ſont encore des impreſſions de la volonté de Dieu ſur nous: car j'appelle ici indifféremment du nom

d'inclination naturelle, toutes les impreſſions de l'Auteur de la nature, qui ſont communes à tous les eſprits.

IV. *Origine des principales inclinations naturelles qui feront la diviſion de ce quatriéme Livre.*

Je viens de dire que Dieu aimoit ſes créatures, & que c'étoit même ſon amour qui leur donnoit & leur conſervoit l'être. Ainſi Dieu, imprimant ſans ceſſe en nous un amour pareil au ſien, puiſque c'eſt ſa volonté qui fait & qui regle la nôtre, il donne auſſi toutes ſes inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, & qui nous portent néceſſairement à la conſervation de notre être & de ceux avec leſquels nous vivons.

Car quoique le péché ait corrompu toutes choſes, il ne les a pas détruites. Quoique nos inclinations naturelles n'ayent pas toujours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toujours Dieu pour fin dans l'inſtitution de la nature: car Dieu qui les produit & qui les conſerve en nous, ne les produit & ne les conſerve que pour lui. Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impreſſion qu'ils reçoivent de Dieu, quoiqu'ils s'en éloignent par l'erreur & l'égarement de leur eſprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puiſque c'eſt Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment de mauvaiſes choſes, mauvaiſes ſeulement, parce que Dieu, qui donne même

aux pécheurs le pouvoir d'aimer, leur défend de les aimer, à cauſe que, depuis le péché, elles les détournent de ſon amour. Car les hommes s'imaginant que les créatures cauſent en eux le plaiſir qu'ils ſentent à leur occaſion, ſe portent avec fureur vers les corps, & tombent dans un entier oubli de Dieu qui ne paroît point à leurs yeux.

Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles, ou les mêmes impreſſions de l'Auteur de la nature qu'avoit Adam avant ſon péché. Nous avons même les inclinations qu'ont les bienheureux dans le Ciel, car Dieu ne fait & ne conſerve point des créatures, qu'il ne leur donne un amour pareil au ſien. Il s'aime, il nous aime, il aime toutes ſes créatures: il ne fait donc point d'eſprits qu'il ne les porte à l'aimer, à s'aimer & à aimer toutes les créatures.

Mais, comme toutes nos inclinations ne ſont que des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous portent à l'aimer, & toutes choſes pour lui; elles ne peuvent être réglées que lorſque nous aimons Dieu de toutes nos forces & toutes choſes pour Dieu, par le choix libre de notre volonté. Car nous ne pouvons ſans injuſtice abuſer de l'amour que Dieu nous donne pour lui, en aimant par cet amour autre choſe que lui & ſans rapport à lui. Ainſi nous connoiſſons préſentement non-ſeulement quelles ſont nos inclinations naturelles, mais encore quelles elles doivent être, afin qu'el-

les ſoient bien & ſelon l'inſtitution de leur Auteur.

Nous avons donc premiérement une inclination pour le bien en général, laquelle eſt le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos paſſions, & même de tous les amours libres de notre ame, parce que c'eſt de cette inclination pour le bien en général que nous avons la force de ſuſpendre notre conſentement à l'égard des biens particuliers qui ne la rempliſſent pas entiérement.

En ſecond lieu, nous avons de l'inclination pour la conſervation de notre être.

En troiſiéme lieu, nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, leſquelles ſont utiles ou à nous-mêmes ou à ceux que nous aimons. Nous avons encore beaucoup d'autres inclinations particulieres qui dépendent de celles-ci : mais je ne donne cette diviſion que pour me faire quelque ordre. Je prétens ſeulement rapporter dans ce quatriéme Livre les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs ; à l'inclination que nous avons pour le bien en général, à l'amour de nous-mêmes, & à l'amour du prochain.

CHAPITRE II.

I. *L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté.* II. *Et par conséquent de notre peu d'application & de notre ignorance.* III. *Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes.* IV. *Second exemple, l'immortalité de l'ame contestée par quelques personnes.* V. *Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guere de rapport à nous.*

I. L'INCLINATION POUR LE BIEN EN GÉNÉRAL, EST LE PRINCIPE DE L'INQUIÉTUDE DE NOTRE VOLONTÉ.

CETTE vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, & cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais, donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle desire, oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'ame ne les goûte pas; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'ame ne les goûte pas, parce que souvent la vûe de l'esprit n'est

point accompagnée de plaiſir ; car c'eſt par le plaiſir que l'ame goûte ſon bien, & l'ame ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puiſſe arrêter le mouvement de l'ame, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'eſprit ſe repréſente comme ſon bien, eſt fini ; & tout ce qui eſt fini, peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne le peut fixer. Lorſque l'eſprit conſidere des objets fort nouveaux & fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque choſe de l'infini, la volonté ſouffre pour quelque tems qu'il les examine avec attention ; parce qu'elle eſpere y trouver ce qu'elle cherche, & que ce qui eſt grand & paroît infini porte le caractere de ſon vrai bien ; mais avec le tems elle s'en dégoûte auſſi-bien que des autres. Elle eſt donc toujours inquiéte, parce qu'elle eſt portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver & ce qu'elle eſpere toujours de trouver ; & elle aime le grand, l'extraordinaire, & ce qui tient de l'infini ; parce que, n'ayant pas trouvé ſon vrai bien dans les choſes communes & familieres, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui ſont point connues. Nous ferons voir dans ce Chapitre, que l'inquiétude de notre volonté eſt une des principales cauſes de l'ignorance où nous ſommes, & des erreurs où nous tombons ſur une infinité de ſujets ; & dans les deux ſuivans nous expliquerons ce que produit en nous l'inclination que nous avons pour tout ce qui a quelque choſe de grand & d'extraordinaire.

II. *Et par conſéquent de notre peu d'application & de notre ignorance.*

Il eſt aſſez évident par les choſes que l'on a dites, premiérement, que la volonté n'applique guere l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, & qu'elle néglige fort les autres ; car, ſouhaitant toujours la félicité avec ardeur & par l'impreſſion de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choſes qui nous paroiſſent utiles & qui nous cauſent quelque plaiſir.

Secondement, que la volonté ne permet pas que l'entendement s'occupe long tems à des choſes mêmes qui lui donnent quelque plaiſir ; parce que, comme on vient de dire, toutes les choſes créées peuvent bien nous plaire pour quelque tems : mais nous nous en dégoûtons bientôt après, & alors notre eſprit s'en détourne & cherche ailleurs de quoi ſe ſatisfaire.

Troiſiémement, que la volonté eſt excitée à faire ainſi courir l'eſprit d'objet en objet ; parce qu'il n'eſt jamais ſans lui repréſenter confuſément & comme de loin celui qui contient en ſoi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troiſiéme Livre. Car la volonté voulant, pour ainſi dire, approcher davantage de ſoi ſon vrai bien pour être touchée, & pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à ſe le repréſenter par quelqu'endroit. Mais alors ce n'eſt point l'être

général & univerſel, ce n'eſt plus l'être infiniment parfait que l'eſprit apperçoit ; c'eſt quelque choſe de borné & d'imparfait, qui ne pouvant arrêter le mouvement de la volonté, ni lui plaire long-tems, elle l'abandonne pour courir après quelqu'autre objet.

Cependant l'attention & l'application de l'eſprit étant abſolument néceſſaires pour découvrir les vérités un peu cachées, il eſt manifeſte que le commun des hommes doit être dans une ignorance très-groſſiere à l'égard même des choſes qui ont quelque rapport à eux ; & qu'ils ſont dans un aveuglement inconcevable à l'égard de toutes les vérités abſtraites, & qui n'ont point de rapport ſenſible avec eux. Mais il faut tâcher de faire ſentir ces choſes par des exemples.

III. *Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes.*

Il n'y a point de ſcience qui ait tant de rapport à nous que la Morale ; c'eſt elle qui nous apprend tous nos devoirs à l'égard de Dieu, de notre Prince, de nos parens, de nos amis, & généralement de tout ce qui nous environne. Elle nous enſeigne même le chemin qu'il faut ſuivre pour devenir éternellement heureux ; & tous les hommes ſont dans une obligation eſſentielle, ou plutôt dans une néceſſité indiſpenſable de s'y appliquer uniquement : cependant il y a ſix mille ans qu'il y a des hom-

mes, & cette ſcience eſt encore fort imparfaite.

Cette partie de la Morale qui regarde ce que l'on doit à Dieu, & qui ſans doute eſt la principale, puiſqu'elle a rapport à l'éternité, n'a preſque point été connue des plus ſavans ; & l'on trouve encore à préſent des perſonnes d'eſprit qui n'en ont aucune connoiſſance. Cependant c'eſt la partie de la Morale la plus facile. Car premiérement quelle difficulté y a-t-il à reconnoître qu'il y a un Dieu. Tout ce que Dieu a fait le prouve ; tout ce que les hommes & les bêtes font, le prouve : tout ce que nous penſons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous ſentons, le prouve. En un mot, il n'y a rien qui ne prouve l'exiſtence de Dieu, ou qui ne la puiſſe prouver à des eſprits attentifs, & qui s'appliquent ſérieuſement à rechercher l'Auteur de toutes choſes.

En ſecond lieu, il eſt évident qu'il faut ſuivre les ordres de Dieu pour être heureux ; car étant puiſſant & juſte, on ne peut lui déſobéir ſans être puni, ni lui obéir ſans être récompenſé. Mais que demande-t-il de nous, que nous l'aimions : que notre eſprit ſoit occupé de lui, que notre cœur ſoit tourné vers lui. Car pourquoi a-t-il créé les eſprits ! Certainement il ne peut rien faire que pour lui : il ne nous a donc faits que pour lui, & nous ſommes indiſpenſablement obligés à ne point détourner ailleurs l'impreſſion d'amour qu'il

conſerve ſans ceſſe en nous, afin que nous l'aimions ſans ceſſe.

Ces vérités ne ſont pas fort difficiles à découvrir pour peu que l'on s'y applique. Cependant ce ſeul principe de Morale : que pour être vertueux & heureux, il eſt abſolument néceſſaire d'aimer Dieu ſur toutes choſes & en toutes choſes, eſt le fondement de toute la Morale Chrétienne. Il ne faut pas auſſi s'appliquer extrêmement pour en tirer toutes les conſéquences dont nous avons beſoin, pour établir les regles générales de notre conduite : quoiqu'il y ait très-peu de perſonnes qui les tirent, & que l'on diſpute encore tous les jours ſur des queſtions de Morale, qui ſont des ſuites immédiates & néceſſaires d'un principe auſſi évident qu'eſt celui-là.

Les Géometres font toujours quelques nouvelles découvertes dans leur ſcience, ou s'ils ne la perfectionnent pas beaucoup, c'eſt qu'ils ont déja tiré de leurs principes les conſéquences les plus utiles & les plus néceſſaires. Mais la plûpart des hommes ſemblent incapables de rien conclure du premier principe de la Morale. Toutes leurs idées s'évanouiſſent & ſe diſſipent ; lorſqu'ils veulent ſeulement y penſer, parce qu'ils ne veulent pas comme il faut : & ils ne le veulent pas, parce qu'ils ne le goûtent pas, ou parce qu'ils s'en dégoûtent trop tôt après qu'ils l'ont goûté. Ce principe eſt abſtrait, métaphyſique, purement intelligible ; il ne ſe ſent pas, il ne s'imagine pas. Il ne paroît

donc pas ſolide à des yeux charnels ou à des eſprits qui ne voyent que par les yeux. Il ne ſe trouve rien dans la conſidération ſeche & abſtraite de ce principe, qui puiſſe faire ceſſer l'inquiétude de leur volonté, & qui puiſſe fixer la vûe de leur eſprit pour le conſidérer avec quelque attention. Quelle eſpérance donc qu'ils le voyent bien, qu'ils le comprennent bien, & qu'ils en concluent directement ce qu'ils en doivent conclurre.

Si les hommes ne comprenoient qu'imparfaitement cette propoſition de Géométrie : que les côtés des triangles ſemblables ſont proportionnels entr'eux ; certainement ils ne ſeroient pas de grands Géometres. Mais ſi, outre cette vûe confuſe & imparfaite de cette propoſition fondamentale de la Géométrie, ils avoient encore quelque intérêt que les côtés des triangles ſemblables ne fuſſent pas proportionnels ; & que la fauſſe Géométrie fût auſſi commode pour leurs inclinations perverſes que la fauſſe Morale, ils pourroient bien faire des paralogiſmes auſſi abſurdes en Géométrie qu'en matiere de Morale, parce que leurs erreurs leur ſeroient agréables : & que la vérité ne feroit que les embarraſſer, que les étourdir, & que les fâcher.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'aveuglement des hommes qui vivoient dans les ſiécles paſſés, pendant leſquels l'idolâtrie régnoit dans le monde, ou de ceux qui vivent maintenant, & qui ne ſont point encore éclairés par la lumiere de l'Evangile.

Il falloit que la Sagesse éternelle se rendît enfin sensible, pour instruire des hommes qui n'interrogent que leurs sens. Il y avoit quatre mille ans que la vérité parloit à leur esprit; mais ne rentrant point dans eux-mêmes, ils ne l'entendoient pas, il falloit qu'elle parlât à leurs oreilles. La lumiere qui éclaire tous les hommes luisoit dans leurs ténebres sans les dissiper, ils ne pouvoient même la regarder : il falloit que la lumiere intelligible se voilât & se rendît visible : il falloit que le Verbe se fît chair, & que la sagesse cachée & inaccessible aux hommes charnels les instruisît d'une maniere charnelle, *carnaliter* *, dit S. Bernard. La plûpart des hommes, & principalement les pauvres qui sont le plus digne objet de la miséricorde & de la providence du Créateur, ceux qui sont obligés de travailler pour gagner leur vie, sont extrêmement grossiers & stupides. Ils n'entendent que parce qu'ils ont des oreilles, ils ne voyent que parce qu'ils ont des yeux. Ils sont incapables de rentrer en eux-mêmes par quelque effort d'esprit, pour y interroger la vérité dans le silence de leurs sens & de leurs passions. Ils ne peuvent s'appliquer à la vérité, parce qu'ils ne peuvent la goûter, & souvent ils ne s'avisent pas même de s'y appliquer, parce qu'ils ne s'avisent pas de s'appliquer à ce qui ne les touche pas. Leur volonté inquiéte & volage tourne incessamment la vûe de leur

* *Serm. 59. de natali Domini.*

eſprit vers tous les objets ſenſibles qui leur plaiſent & qui les divertiſſent par leur variété : car la multiplicité & la diverſité des biens ſenſibles ſont cauſe que l'on en reconnoît moins la vanité, & que l'on eſt toujours dans l'eſpérance d'y rencontrer le vrai bien que l'on deſire.

Ainſi, quoique les conſeils que Jeſus-Chriſt comme homme, comme voie, comme Auteur de notre foi, nous donne dans l'Evangile, ſoient beaucoup plus proportionnés à la foibleſſe de notre eſprit que ceux que le même Jeſus-Chriſt, comme ſageſſe éternelle, comme vérité intérieure, comme lumiere intelligible, nous inſpire dans le plus ſecret de notre raiſon : quoique Jeſus-Chriſt rende ces conſeils agréables par ſa grace, ſenſibles par ſon exemple, convaincans par ſes miracles; les hommes ſont ſi ſtupides & ſi incapables de réflexion, même ſur les choſes qu'il leur eſt de la derniere conſéquence de bien ſavoir, qu'ils n'y penſent preſque jamais comme ils le doivent. Peu de gens voyent la beauté de l'Evangile. Peu de gens conçoivent la ſolidité & la néceſſité des conſeils de Jeſus-Chriſt : peu les méditent, peu s'en nourriſſent & s'en fortifient ; l'agitation continuelle de la volonté qui cherche le goût du bien, ne permettant pas que l'on s'arrête à des vérités qui ſemblent l'en priver. Voici une autre preuve de ce que je dis.

VI.

VI. *Second exemple, l'immortalité de l'ame contestée par quelques personnes.*

Les impies doivent sans doute se mettre fort en peine de savoir si leur ame est mortelle, comme ils le pensent, ou si elle est immortelle, comme la foi & la raison nous l'apprennent. C'est-là une chose de la derniere conséquence pour eux; il y va de leur éternité, & le repos même de leur esprit en dépend. D'où vient donc qu'ils ne le savent pas, ou qu'ils demeurent dans le doute, si ce n'est qu'ils ne sont pas capables d'une attention un peu sérieuse, & que leur volonté inquiéte & corrompue ne permet pas à leur esprit de regarder fixement les raisons qui sont contraires aux sentimens qu'ils voudroient être véritables. Car enfin est-ce une chose si difficile à reconnoître que la différence qu'il y a entre l'ame & le corps, entre ce qui pense & ce qui est étendu. Faut-il apporter une si grande attention d'esprit pour voir qu'une pensée n'est rien de rond ni de quarré : que de l'étendue n'est capable que de différentes figures & de différens mouvemens, & non pas de pensée & de raisonnement; & qu'ainsi ce qui pense & ce qui est étendu, sont deux êtres tout-à-fait opposés. Cependant cela seul suffit pour démontrer que l'ame est immortelle, & qu'elle ne peut périr, quand même le corps seroit anéanti.

Lorsqu'une substance périt, il est vrai que les *modes* ou les manieres d'être de

cette ſubſtance périſſent avec elle. Si un morceau de cire étoit anéanti, il eſt vrai que les figures de cette cire ſeroient auſſi anéanties avec elle, parce que la rondeur, par exemple de la cire, n'eſt en effet que la cire même d'une telle façon : ainſi elle ne peut ſubſiſter ſans la cire. Mais, quand Dieu détruiroit toute la cire qui eſt au monde, il ne s'enſuivroit pas pourtant de là qu'aucune autre ſubſtance, ni que les *modes* d'aucune autre ſubſtance fuſſent anéanties. Toutes les pierres, par exemple, ſubſiſteroient avec toutes leurs *modes*, parce que les pierres ſont des ſubſtances ou des êtres, & non pas des manieres d'être de la cire.

De même, quand Dieu anéantiroit la moitié de quelque corps, il ne s'enſuivroit pas que l'autre moitié fût anéantie. Cette derniere moitié eſt unie avec l'autre, mais elle n'eſt pas unie avec elle. Ainſi une moitié étant anéantie, il s'enſuit bien, ſelon la lumiere de la raiſon, que l'autre moitié n'y a plus de rapport, mais il ne s'enſuit pas qu'elle ne ſoit plus ; puiſque ſon être étant différent, il ne peut être réduit au néant par l'anéantiſſement de l'autre. Il eſt donc clair que la penſée n'étant point la modification de l'étendue, notre ame n'eſt point anéantie, quand même on ſuppoſeroit que la mort anéantiroit notre corps.

Mais on n'a pas raiſon de s'imaginer que le corps même ſoit anéanti lorſqu'il eſt détruit. Les parties qui le compoſent ſe diſ-

ſipent en vapeurs & ſe réſolvent en pouſſiere : on ne les voit plus & on ne les reconnoît plus. Il eſt vrai ; mais on n'en doit pas conclure qu'elles ne ſont plus, car l'eſprit les apperçoit toujours. Si l'on ſépare un grain de moutarde en deux, en quatre, en vingt parties, on l'anéantit à nos yeux, car on ne le voit plus ; mais on ne l'anéantit pas en lui-même, on ne l'anéantit pas à l'eſprit ; car l'eſprit le voit, quand même on le diviſeroit en mille ou cent mille parties.

C'eſt une notion commune à tout homme qui ſe ſert plutôt de ſa raiſon que de ſes ſens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature ; car, de même qu'il ne ſe peut faire naturellement quelque choſe de rien, il ne ſe peut faire auſſi qu'une ſubſtance ou qu'un être devienne rien. Le paſſage de l'être au néant ou du néant à l'être, eſt également impoſſible. Les corps peuvent donc ſe corrompre, ſi l'on veut appeller corruption les changemens qui leur arrivent ; mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui eſt rond peut devenir quarré, ce qui eſt chair peut devenir terre, vapeur, & tout ce qu'il vous plaira ; car toute étendue eſt capable de toute ſorte de configuration : mais la ſubſtance de ce qui eſt rond & de ce qui eſt chair ne peut périr. Il y a certaines loix établies dans la nature, ſelon leſquelles les corps changent ſucceſſivement de formes ; la variété ſucceſſive de ces formes fait la beauté de l'Uni-

vers, & donne de l'admiration pour ſon Auteur : mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantiſſement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni rien de bon, & que l'Auteur de la nature aime ſon ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas périr.

Mais ſi, en s'arrêtant au rapport de ſes ſens, on veut ſoutenir avec opiniâtreté que la réſolution des corps eſt un véritable anéantiſſement, à cauſe que les parties dans leſquelles ils ſe réſolvent ſont imperceptibles à nos yeux : qu'on ſe ſouvienne au moins que les corps ne peuvent ſe diviſer en ces parties imperceptibles, que parce qu'ils ſont étendus. Car ſi l'eſprit n'eſt point étendu, il ne ſera pas diviſible ; & s'il n'eſt pas diviſible, il faudra demeurer d'accord qu'en ce ſens il ne ſera pas corruptible. Mais comment pourroit-on s'imaginer que l'eſprit fût étendu & diviſible ? On peut par une ligne droite couper un quarré en deux triangles, en deux parallélogrammes, en deux trapéſes ; mais par quelle ligne peut-on concevoir qu'un plaiſir, qu'une douleur qu'un deſir ſe puiſſe couper ? Et quelle figure réſulteroit de cette diviſion ? Certainement, je ne crois pas que l'imagination ſoit aſſez féconde en fauſſes idées pour ſe ſatisfaire là-deſſus.

L'eſprit n'eſt donc point étendu, il n'eſt point diviſible, il n'eſt point ſuſceptible des mêmes changemens que le corps : néanmoins il faut tomber d'accord qu'il n'eſt

pas immuable par ſa nature. Si le corps eſt capable d'un nombre infini de différentes figures & de différentes configurations, l'eſprit eſt auſſi capable d'un nombre infini de différentes perceptions, de différentes modifications. Comme après notre mort la ſubſtance de notre chair ſe réſoudra en terre, en vapeurs, & en une infinité d'autres corps ſans s'anéantir; de même notre ame, ſans rentrer dans le néant, aura des penſées & des ſentimens bien différens de ceux qu'elle a pendant cette vie. Il eſt néceſſaire maintenant que nous vivions, que notre corps ſoit compoſé de chair & d'os, il eſt auſſi néceſſaire pour vivre que notre ame ait les idées & les ſentimens qu'elle a par rapport au corps auquel elle eſt unie. Mais lorſqu'elle ſera ſéparée de ſon corps, elle ſera en pleine liberté de recevoir toutes ſortes d'idées & de modifications bien différentes de celles qu'elle a préſentement : comme notre corps de ſon côté ſera capable de recevoir toutes ſortes de figures & de configurations bien différentes de celle qu'il eſt néceſſaire qu'il ait pour être le corps d'un homme vivant.

Les choſes que je viens de dire ſont, ce me ſemble, aſſez voir que l'immortalité de l'ame n'eſt pas une choſe ſi difficile à comprendre. D'où peut donc venir que tant de gens en doutent, ſi ce n'eſt qu'il ne leur plaît pas d'apporter aux raiſons qui la prouvent, le peu d'attention qui eſt néceſſaire pour s'en convaincre ? Et d'où vient qu'ils

ne le veulent pas ? Si ce n'eſt que leur volonté étant inquiéte & inconſtante, agite ſans ceſſe leur entendement ; de ſorte qu'il n'a pas le loiſir d'appercevoir diſtinctement les idées même qui lui ſont les plus préſentes, comme ſont celles de la penſée & de l'étendue : de même qu'un homme agité par quelque paſſion, & qui tourne inceſſamment les yeux de tous côtés, ne diſtingue pas le plus ſouvent les objets les plus proches & les plus expoſés à ſa vûe. Car enfin la queſtion de l'immortalité de l'ame eſt une des queſtions les plus faciles à réſoudre, lorſque, ſans écouter ſon imagination, l'on conſidere, avec quelque attention d'eſprit, l'idée claire & diſtincte de l'étendue, pour reconnoître qu'elle ne peut avoir de rapport avec la penſée.

Si l'inconſtance & la légéreté de notre volonté ne permet pas à notre entendement de pénétrer le fond des choſes qui lui ſont très-préſentes, & qu'il nous eſt de la derniere conſéquence de ſavoir ; il eſt facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui ſont éloignées & qui n'ont aucun rapport à nous. De ſorte que, ſi nous ſommes dans une ignorance très-groſſiere de la plûpart des choſes qu'il nous eſt très-néceſſaire de ſavoir, nous ne ſerons pas fort éclairés dans celles qui nous paroiſſent entiérement vaines & inutiles.

Il n'eſt pas fort néceſſaire que je m'arrête à prouver ceci par des exemples ennuyeux & qui ne renferment point de vé-

rités considérables : car s'il y a des choses que l'on doive ignorer, ce sont celles qui ne servent à rien. Quoiqu'il y ait peu de gens qui s'appliquent sérieusement à des choses entiérement vaines & inutiles, il n'y en a encore que trop ; mais il ne peut y avoir trop de gens qui ne s'y appliquent pas & qui les méprisent, pourvû seulement qu'ils n'en jugent pas. Ce n'est pas un défaut à un esprit borné, que de ne pas savoir certaines choses ; c'est seulement un défaut d'en juger. L'ignorance est un mal nécessaire, mais on peut & on doit éviter l'erreur. Ainsi je ne condamne pas dans les hommes l'ignorance de beaucoup de choses, mais seulement les jugemens téméraires qu'ils en portent.

V. *Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guere de rapport à nous.*

Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles & qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, & qu'il en peut avoir quelque connoissance. Car lorsque nous savons que des choses ont rapport à nous, nous y pensons avec quelque inclination ; & lorsque nous sentons qu'elle nous touche, nous nous y appliquons avec plaisir. De sorte que nous devrions être plus savans que nous ne sommes dans beaucoup de choses, si l'inquiétude & l'agitation de notre volonté ne trou-

bloit & ne fatiguoit ſans ceſſe notre attention.

Mais lorſque les choſes ſont abſtraites & peu ſenſibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connoiſſance aſſurée : non que les vérités abſtraites ſoient d'elles-mêmes fort embarraſſées, mais à cauſe que l'attention & la vûe de l'eſprit commence & finit d'ordinaire en même-tems que la vûe ſenſible des objets; parce que l'on ne penſe guére qu'à ce que l'on voit & que l'on ſent, & qu'autant de tems qu'on le voit & qu'on le ſent.

Il eſt certain que ſi l'eſprit pouvoit facilement s'appliquer aux idées claires & diſtinctes, ſans être comme ſoutenu par quelque ſentiment, & ſi l'inquiétude de la volonté ne détournoit point ſans ceſſe ſon application; nous ne trouverions pas de fort grandes difficultés dans une infinité de queſtions naturelles que nous regardons comme inexplicables, & nous pourrions en peu de tems nous délivrer de notre ignorance & de nos erreurs à leur égard.

C'eſt, par exemple, une vérité inconteſtable à tout homme qui fait uſage de ſon eſprit, que la création & l'anéantiſſement ſurpaſſent les forces ordinaires de la nature. Si l'on demeuroit donc attentif à cette notion pure de l'eſprit & de la raiſon, on n'admettroit pas avec tant de facilité la création & l'anéantiſſement d'un nombre infini de nouveaux êtres, comme des formes ſubſtantielles, des qualités, des facul-

tés réelles, &c. On chercheroit dans les idées diſtinctes que l'on a de l'étendue, de la figure & du mouvement, la raiſon des effets naturels : ce qui n'eſt pas toujours ſi difficile qu'on ſe l'imagine; car toutes les choſes de la nature ſe tiennent & ſe prouvent les unes les autres.

Les effets du feu, comme ceux des canons & des mines ſont fort ſurprenans, & leur cauſe eſt aſſez cachée. Néanmoins ſi les hommes, au lieu de s'attacher aux impreſſions de leurs ſens & à quelques expériences fauſſes ou trompeuſes, s'arrêtoient fortement à cette ſeule notion de l'eſprit pur : qu'il n'eſt pas poſſible qu'un corps qui eſt très-peu agité produiſe un mouvement violent, puiſqu'il ne peut pas donner à celui qu'il choque, plus de viteſſe qu'il n'en a lui-même ; il ſeroit facile, de cela ſeul, de conclure qu'il y a une matiére ſubtile & inviſible, qu'elle eſt très-agitée, qu'elle eſt répandue généralement dans tous les corps, & pluſieurs autres choſes ſemblables qui nous feroient connoître la nature du feu, & qui nous ſerviroient encore à découvrir d'autres vérités plus cachées.

Car, puiſqu'il ſe fait de ſi grands mouvemens dans un canon & dans une mine, & que tous les corps viſibles qui les environnent, ne ſont point dans une aſſez grande agitation pour les produire, c'eſt une preuve certaine qu'il y en a d'autres inviſibles & inſenſibles, qui ont pour le

moins autant d'agitation que le boulet de canon : mais qui, étant très-ſubtiles & très-déliés, peuvent tous ſeuls paſſer librement & ſans rien rompre par les pores du canon, avant que le feu y ſoit, c'eſt-à-dire, comme on le peut voir expliqué plus au long & avec quelque vrai-ſemblance dans M. Deſcartes *, avant qu'ils ayent entouré les parties dures & groſſiéres du ſalpêtre dont la poudre eſt compoſée. Mais, lorſque le feu y eſt, c'eſt-à-dire, lorſque ces parties très-ſubtiles & très-agitées ont environné les parties groſſiéres & ſolides du ſalpêtre, & leur ont ainſi communiqué leur mouvement très-fort & très-violent, alors il eſt néceſſaire que tout creve ; parce que les pores du canon, qui laiſſoient des paſſages libres de tous côtés aux parties ſubtiles dont nous parlons, lorſqu'elles étoient ſeules, ne ſont point aſſez grands pour laiſſer paſſer les parties groſſiéres du ſalpêtre, & quelques autres dont la poudre eſt compoſée, lorſqu'elles ont reçu l'agitation des parties ſubtiles qui les environnent.

Car de même que l'eau des rivieres qui coule ſous les ponts ne les ébranle pas, à cauſe de la petiteſſe de ſes parties : ainſi la matiére très-ſubtile & très-déliée dont on vient de parler, paſſe continuellement au travers des pores de tous les corps ſans y faire des changemens ſenſibles. Mais de même auſſi que cette riviere eſt capable de

* Principes de Phil.
Voyez le 16 Eclairciſſement ſur la génération du feu.

renverser un pont, lorsque, traînant dans le cours de ses eaux quelques grandes masses de glaces, ou quelques autres corps plus solides, elle les pousse contre lui avec le même mouvement qu'elle a : ainsi la matiére subtile est capable de faire les effets surprenans que nous voyons dans les canons & dans les mines; lorsqu'ayant communiqué aux parties de la poudre, qui nagent au milieu d'elle, son mouvement infiniment plus violent & plus rapide que celui des rivieres & des torrens, ces mêmes parties de la poudre ne peuvent pas librement passer par les pores du corps qui les enferme, à cause qu'elles sont trop grossiéres; de sorte qu'elles les rompent avec violence pour se faire un passage libre.

Mais les hommes ne peuvent pas si facilement se représenter des parties subtiles & déliées, & ils les regardent comme des chiméres, à cause qu'ils ne les voyent pas. *Contemplatio ferè desinit cum aspectu*, dit Bacon. La plûpart même des Philosophes aiment mieux inventer quelque nouvelle entité pour ne se pas taire sur ces choses qu'ils ignorent. Et, si on objecte contre leurs fausses & incompréhensibles suppositions, qu'il est nécessaire que le feu soit composé de parties très agitées, puisqu'il produit des mouvemens si violens, & qu'une chose ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas; ce qui certainement est une objection trés-claire & très-solide, ils ne manquent pas de tout confondre par quelque distinction

frivole & imaginaire, comme celles des causes équivoques & univoques, afin de paroître dire quelque chose, lorsqu'en effet ils ne disent rien. Car enfin, c'est une notion commune à des esprits attentifs, qu'il ne peut pas y avoir dans la nature de véritable cause équivoque au sens qu'ils l'entendent, & que l'ignorance seule des hommes les a inventées.

Les hommes doivent donc s'attacher davantage à la considération des notions claires & distinctes, s'ils veulent connoître la nature : ils doivent un peu réprimer & arrêter l'inconstance & la légéreté de leur volonté, s'ils veulent pénétrer le fond des choses : car leurs esprits seront toujours foibles, superficiels & discursifs, si leurs volontés demeurent toujours légeres, inconstantes & volages.

Il est vrai qu'il y a quelque fatigue, & qu'il faut se contraindre pour se rendre attentif & pour pénétrer le fond des choses que l'on veut savoir : mais on n'a rien sans peine. Il est honteux que des personnes d'esprit, & des Philosophes, qui sont obligés par toutes sortes de raisons à la recherche & à la défense de la vérité, parlent sans savoir ce qu'ils disent, & se contentent de termes qui ne réveillent aucune idée distincte dans les esprits attentifs.

CHAPITRE III.

I. *La curiosité est naturelle & nécessaire.* II. *Trois regles pour la modérer.* III. *Explication de la premiere de ces regles.*

I. LA CURIOSITÉ EST NATURELLE ET NÉCESSAIRE.

TANT que les hommes auront de l'inclination pour un bien qui surpasse leurs forces, & qu'ils ne le posséderont pas, ils auront toujours une secréte inclination pour tout ce qui porte le caractére du nouveau & de l'extraordinaire : ils courront sans cesse après les choses qu'ils n'auront point encore considérées, dans l'espérance d'y trouver ce qu'ils cherchent, & leurs esprits, ne pouvant se satisfaire entiérement que par la vûe de celui pour qui ils sont faits, ils seront toujours dans l'inquiétude & dans l'agitation, jusqu'à ce qu'il leur paroisse dans sa gloire.

Cette disposition des esprits est sans doute très-conforme à leur état : car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité & le bonheur qu'on ne posséde pas, que de demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge & de faux biens dont on se repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être insensibles à la vérité & à leur bonheur : le nouveau & l'extraordinaire les doit donc réveiller, &

il y a une curiosité qui leur doit être permise, ou plutôt qui leur doit être recommandée. Ainsi les choses communes & ordinaires ne renfermant pas le vrai bien, & les opinions anciennes des Philosophes étant très-incertaines, il est juste que nous soyons curieux pour les nouvelles découvertes, & toujours inquiets dans la jouissance des biens ordinaires.

Si un Géometre nous venoit donner de nouvelles propositions contraires à celles d'Euclide : s'il prétendoit prouver que cette science est pleine d'erreurs, comme Hobbes l'a voulu faire dans le Livre qu'il a composé *contre le Faste des Géometres*, j'avoue qu'on auroit tort de se plaire dans cette sorte de nouveauté ; parce que, quand on a trouvé la vérité, il y faut demeurer ferme ; puisque la curiosité ne nous est donnée que pour nous porter à la découvrir. Aussi n'est-ce pas un defaut ordinaire aux Géometres d'être curieux des opinions nouvelles de Géométrie. Ils se dégoûteroient bientôt d'un Livre qui ne contiendroit que des propositions contraires à celles d'Euclide ; parce qu'étant très-certains de la vérité de ces propositions par des démonstrations incontestables, toute notre curiosité cesse à leur égard : marque infaillible que les hommes n'ont de l'inclination pour la nouveauté, que parce qu'ils ne voyent point avec évidence la vérité des choses qu'ils desirent naturellement de savoir, & qu'ils ne possédent point les biens infinis qu'ils

ſouhaitent naturellement de poſſéder.

II. *Trois regles pour modérer la curioſité.*

Il eſt donc juſte que les hommes ſoient excités par la nouveauté, & qu'ils l'aiment : mais il y a pourtant des exceptions à faire, & ils doivent obſerver certaines régles qu'il eſt facile de tirer de ce que nous venons de dire, que l'inclination pour la nouveauté ne nous eſt donnée que pour la recherche de la vérité & de notre véritable bien.

Il y en a trois dont la premiere eſt, que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choſes de la foi qui ne ſont point ſoumiſes à la raiſon.

La ſeconde, que la nouveauté n'eſt pas une raiſon qui nous doive porter à croire que les choſes ſont bonnes ou vraies ; c'eſt-à-dire, que nous ne devons point juger que les opinions ſont vraies, à cauſe qu'elles ſont nouvelles ; ni que des biens ſont capables de nous contenter, à cauſe qu'ils ſont nouveaux & extraordinaires, & que nous ne les avons point encore poſſédés.

La troiſiéme, que lorſque nous ſommes aſſurés d'ailleurs que des vérités ſont ſi cachées, qu'il eſt moralement impoſſible de les découvrir, & que les biens ſont ſi petits & ſi minces, qu'ils ne peuvent pas nous ſatisfaire ; nous ne devons pas nous laiſſer exciter par la nouveauté qui s'y rencontre, ni nous laiſſer ſéduire ſur de fauſſes

eſpérances. Mais il faut expliquer ces régles plus au long, & faire voir que, faute de les obſerver, nous tombons dans un très grand nombre d'erreurs.

III. *Explication particuliere de la premiere de ces regles.*

On trouve aſſez ſouvent des eſprits de deux humeurs bien différentes : les uns veulent toujours croire aveuglément : les autres veulent toujours voir évidemment. Les premiers, n'ayant preſque jamais fait uſage de leur eſprit, croyent ſans diſcernement tout ce qu'on leur dit ; les autres, voulant toujours faire uſage de leur eſprit ſur des matiéres même qui les ſurpaſſent infiniment, mépriſent indifféremment toutes ſortes d'autorités. Les premiers ſont ordinairement des ſtupides & des eſprits foibles, comme les enfans & les femmes ; les autres ſont des eſprits ſuperbes & libertins, comme les Hérétiques & les Philoſophes.

Il eſt extrêmement rare de trouver des perſonnes qui ſoient juſtement au milieu de ces deux excès, & qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choſes de la foi par une vaine agitation d'eſprit ; ou qui ne croyent pas quelquefois ſans évidence des opinions fauſſes touchant les choſes de la nature, par une déférence indiſcréte & par une baſſe ſoumiſſion d'eſprit. Si ce ſont des perſonnes de piété & fort ſoumiſes à l'autorité de l'Egliſe, leur foi s'étend

quelquefois, s'il m'eſt permis de le dire ainſi, juſqu'à des opinions purement Philoſophiques : ils les regardent ſouvent avec le même reſpect que les vérités de la Religion. Ils condamnent par un faux zéle avec une trop grande facilité ceux qui ne ſont pas de leur ſentiment. Ils entrent dans des ſoupçons injurieux contre les perſonnes qui font de nouvelles découvertes. C'eſt aſſez, afin de paſſer pour libertin dans leur eſprit, que de nier qu'il y ait des formes ſubſtantielles, que les animaux ſentent de la douleur & du plaiſir, & d'autres opinions de Philoſophie, qu'ils croyent vraies ſans raiſon évidente, ſeulement à cauſe qu'ils s'imaginent des liaiſons néceſſaires entre ces opinions & les vérités de la foi.

Mais ſi ce ſont des perſonnes trop hardies, leur orgueil les porte à mépriſer l'autorité de l'Egliſe ; ce n'eſt qu'avec peine qu'ils s'y ſoumettent. Ils ſe plaiſent dans des opinions dures & téméraires : ils affectent de paſſer pour eſprits forts ; & dans cette vûe ils parlent des choſes divines ſans reſpect & avec une eſpéce de fierté. Ils mépriſent comme trop crédules ceux qui parlent avec modeſtie de certains ſentimens reçus. Enfin ils ſont extrêmement portés à douter de tout, & entiérement oppoſés à ceux qui ont une trop grande facilité à ſe ſoumettre à l'autorité des hommes.

Il eſt manifeſte que ces deux extrêmités ne valent rien, & que les perſonnes qui ne

veulent point d'évidence dans les questions naturelles, sont blâmables aussi-bien que les autres qui demandent de l'évidence dans les mystéres de la foi. Mais ceux qui se mettent en danger de se tromper dans des questions de Philosophie en croyant trop facilement, sont sans doute plus excusables que les autres qui se mettent en danger de tomber dans quelque hérésie en doutant témérairement. Car enfin il est moins dangereux de tomber dans une infinité d'erreurs de Philosophie, faute de les examiner, que de tomber dans une seule hérésie, faute de se soumettre avec humilité à l'autorité de l'Eglise.

L'esprit se repose quand il trouve de l'évidence, & il s'agite quand il n'en trouve pas, parce que l'évidence est le caractere de la vérité. Ainsi l'erreur des libertins & des Hérétiques vient de ce qu'ils doutent que la vérité se rencontre dans les décisions de l'Eglise, parce qu'ils n'y voyent pas d'évidence & qu'ils esperent que les vérités de la foi se peuvent connoître avec évidence *. Or leur amour pour la nouveauté est déréglé, puisque, possédant la vérité dans la foi de l'Eglise, ils ne doivent plus rien rechercher : outre que les vérités de la foi étant infiniment au-dessus de leur esprit, ils ne pourroient pas les découvrir, supposé, selon leur fausse pensée, que l'Eglise fût tombée dans l'erreur.

* Voyez le 13. & le 14. Entretien sur la Métaphysique.

Mais s'il y a plusieurs personnes qui se trompent en refusant de se soumettre à l'autorité de l'Eglise, il n'y en a pas moins qui se trompent en se soumettant à l'autorité des hommes. Il faut se soumettre à l'autorité de l'Eglise, parce qu'elle ne peut jamais se tromper; mais il ne faut jamais se soumettre aveuglément à l'autorité des hommes, parce qu'ils peuvent toujours se tromper.

Ce que l'Eglise nous apprend est infiniment au-dessus des forces de la raison; ce que les hommes nous apprennent est soumis à notre raison. De sorte que si c'est un crime & une vanité insupportable que de chercher par son esprit la vérité dans des matiéres de la Foi, sans avoir égard à l'autorité de l'Eglise; c'est aussi une légéreté & une bassesse d'esprit méprisable, que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des sujets qui dépendent de la raison.

Cependant on peut dire que la plûpart de ceux que l'on appelle savans dans le monde, n'ont acquis cette réputation que parce qu'ils savent par mémoire les opinions d'Aristote, de Platon, d'Epicure, & de quelques autres Philosophes; qu'ils se rendent aveuglément à leurs sentimens, & qu'ils les défendent avec opiniâtreté. Pour avoir quelques degrés & quelques marques extérieures de doctrine dans les Universités, il suffit de savoir les sentimens de quelques Philosophes. Pourvû que l'on

veuille jurer *in verba magiſtri*, avec un peu de mémoire, on devient bientôt un Docteur. Preſque toutes les Communautés ont une doctrine qui leur eſt propre, & qu'il eſt défendu aux Particuliers d'abandonner. Ce qui eſt vrai chez les uns eſt ſouvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de ſoutenir la doctrine de leur Ordre contre la raiſon & l'expérience; & ils ſe croyent obligés de donner des contorſions à la vérité ou à leurs Auteurs pour les accorder l'un avec l'autre : ce qui produit un nombre infini de diſtinctions frivoles, leſquelles ſont autant de détours qui conduiſent infailliblement à l'erreur.

Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à préſent qu'Ariſtote l'ait vûe; ou, ſi Ariſtote y eſt contraire, la découverte ſera fauſſe. Les uns font parler ce Philoſophe d'une façon, les autres d'une autre; car tous ceux qui veulent paſſer pour ſavans lui font parler leur langage. Il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui faſſe dire; & il y a peu de nouvelles découvertes qui ne ſe trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ſes livres. En un mot, il ſe contredit preſque toujours, ſi ce n'eſt dans ſes ouvrages, c'eſt au moins dans la bouche de ceux qui l'enſeignent. Car encore que les Philoſophes proteſtent & prétendent même d'enſeigner ſa doctrine, il eſt difficile d'en trouver deux qui ſoient d'accord ſur ſes ſentimens : parce qu'en effet les livres d'Ariſtote ſont ſi obſcurs & remplis de

termes ſi vagues & ſi généraux, qu'on peut lui attribuer, avec quelque vrai-ſemblance, les ſentimens de ceux qui lui ſont les plus oppoſés. On peut lui faire dire tout ce qu'on veut dans quelques-uns de ſes ouvrages, parce qu'il n'y dit preſque rien, quoiqu'il faſſe beaucoup de bruit : de même que les enfans ſont dire au ſon des cloches tout ce qu'il leur plaît, parce que les cloches font grand bruit & ne diſent rien.

Il eſt vrai qu'il paroît fort raiſonnable de fixer & d'arrêter l'eſprit de l'homme à des opinions particulieres, afin de l'empêcher d'extravaguer. Mais quoi ? faut-il que ce ſoit par le menſonge & par l'erreur ? ou plutôt croit-on que l'erreur puiſſe réunir les eſprits ? Que l'on examine combien il eſt rare de trouver des perſonnes d'eſprit qui ſoient ſatisfaites de la lecture d'Ariſtote, & qui ſoient perſuadées d'avoir acquis une véritable ſcience, après même qu'ils ont vieilli ſur ſes Livres ; & on reconnoîtra manifeſtement qu'il n'y a que la vérité & l'évidence qui arrêtent l'agitation de l'eſprit ; que les diſputes, les averſions, les erreurs & les héréſies même ſont entretenues & fortifiées par la mauvaiſe maniere dont on étudie. La vérité conſiſte dans un indiviſible, elle n'eſt pas capable de variété, & il n'y a qu'elle qui puiſſe réunir les eſprits : mais le menſonge & l'erreur ne peuvent que les diviſer & les agiter.

Je ne doute pas qu'il n'y ait quelques perſonnes qui croyent de bonne foi que

celui qu'ils appellent le *Principe* des Philosophes n'eſt point dans l'erreur, & que c'eſt dans ces ouvrages que ſe trouve la véritable & ſolide Philoſophie. Il y a des gens qui s'imaginent que depuis deux mille ans qu'Ariſtote a écrit, on n'a pû encore découvrir qu'il fût tombé dans quelque erreur : qu'ainſi, étant infaillible en quelque maniere, ils peuvent le ſuivre aveuglément & le citer comme infaillible. Mais on ne veut pas s'arrêter à répondre à ces perſonnes ; parce qu'il faut qu'elles ſoient dans une ignorance trop groſſiere, & plus digne d'être mépriſée que d'être combattue. On leur demande ſeulement que, s'ils ſavent qu'Ariſtote ou quelqu'un de ceux qui l'ont ſuivi ayent jamais déduit quelque vérité des principes de Phyſique qui lui ſoient particuliers, ou ſi peut-être ils l'ont fait eux-mêmes, qu'ils ſe déclarent, qu'ils l'expliquent & qu'ils la prouvent ; & on leur promet de ne plus parler d'Ariſtote qu'avec éloge. On ne dira plus que ces principes ſont inutiles, puiſqu'ils auront enfin ſervi à prouver une vérité ; mais il n'y a pas lieu de l'eſpérer. Il y a déja long-tems qu'on en a fait le défi, & M. Deſcartes entr'autres dans ſes méditations Métaphyſiques, avec promeſſe même de démontrer la fauſſeté de cette vérité prétendue : & il y a grande apparence que perſonne ne ſe haſardera jamais de faire ce que les plus grands ennemis de M. Deſcartes, & les plus zélés défenſeurs de la Philoſophie d'Ariſtote,

n'ont point encore osé entreprendre.

Qu'il soit donc permis après cela de dire que c'est aveuglement, bassesse d'esprit, stupidité, que de se rendre ainsi à l'autorité d'Aristote, de Platon, ou de quelqu'autre Philosophe que ce soit : que l'on perd son tems à les lire quand on n'a point d'autre dessein que d'en retenir les opinions ; & qu'on le fait perdre à ceux à qui on les apprend de cette sorte. Qu'il soit permis de dire avec Saint Augustin * : *Que c'est être sottement curieux, que d'envoyer son fils au Collége, afin qu'il y apprenne les sentimens de son Maître* : Que les Philosophes ne peuvent point nous instruire par leur autorité, & que s'ils le prétendent ils sont injustes : que c'est une espece de folie & d'impiété que de jurer solemnellement leur défense : & enfin, que c'est tenir injustement la vérité captive, que de s'opposer par intérêt aux opinions nouvelles de Philosophie qui peuvent être vraies, pour conserver celles que l'on sait assez être fausses ou inutiles.

* *Quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat.* Aug. de Magistro.

CHAPITRE IV.

Continuation du même sujet. I. *Explication de la seconde regle de la curiosité.* II. *Explication de la troisiéme.*

I. SECONDE REGLE DE LA CURIOSITÉ.

LA seconde regle que l'on doit observer, c'est que la nouveauté ne doit jamais nous servir de raison pour croire que les choses sont véritables. Nous avons déja dit plusieurs fois que les hommes ne doivent pas se reposer dans l'erreur & dans les faux biens dont ils jouissent ; qu'il est juste qu'ils cherchent l'évidence de la vérité, & le vrai bien qu'ils ne possedent pas ; & par conséquent qu'ils se portent aux choses qui leur sont nouvelles & extraordinaires. Mais ils ne doivent pas pour cela toujours s'y attacher, ni croire par légéreté d'esprit, que les opinions nouvelles sont vraies, à cause qu'elles sont nouvelles, & que des biens sont véritables, parce qu'ils n'en ont pas encore joui. La nouveauté les doit seulement pousser à examiner avec soin les choses nouvelles. Ils ne les doivent pas mépriser, puisqu'ils ne les connoissent pas, ni croire aussi témérairement qu'elles renferment ce qu'ils souhaitent & ce qu'ils esperent.

Mais voici ce qui arrive assez souvent : les hommes après avoir examiné les opinions

tions anciennes & communes, n'y ont point reconnu la lumiere de la vérité : après avoir goûté les biens ordinaires, ils n'y ont point trouvé le plaisir solide qui doit accompagner la possession du bien : leurs desirs & leurs empressemens ne se sont point appaisés par les opinions & les biens ordinaires. Si donc on leur parle de quelque chose de nouveau & d'extraordinaire, l'idée de la nouveauté leur fait d'abord espérer que c'est justement ce qu'ils cherchent. Et, parce qu'on se flate ordinairement, & qu'on croit volontiers que les choses sont comme on souhaite qu'elles soient ; leurs espérances se fortifient à proportion que leurs desirs s'augmentent, & enfin elles se changent insensiblement en des assurances imaginaires. Ils attachent ensuite si fortement l'idée de la nouveauté avec l'idée de la vérité, que l'une ne se représente jamais sans l'autre, & ce qui est plus nouveau leur paroît toujours plus vrai & meilleur que ce qui est plus ordinaire & plus commun : bien différens en cela de quelques-uns, qui ayant joint par aversion pour les hérésies, l'idée de la nouveauté avec celle de la fausseté, s'imaginent que toutes les opinions nouvelles sont fausses, & qu'elles renferment quelque chose de dangereux.

On peut donc dire que cette disposition ordinaire de l'esprit & du cœur des hommes à l'égard de tout ce qui porte le caractére de la nouveauté, est une des causes les plus générales de leurs erreurs: car elle ne

les conduit preſque jamais à la vérité. Lorſqu'elle les y conduit, ce n'eſt que par haſard & par bonheur : & enfin elle les détourne toujours de leur véritable bien, en les arrêtant dans cette multiplicité de divertiſſemens & de faux biens dont le monde eſt rempli ; ce qui eſt l'erreur la plus dangereuſe dans laquelle on puiſſe tomber.

II. *Seconde regle de la curioſité.*

La troiſiéme régle contre les deſirs exceſſifs de la nouveauté eſt que, lorſque nous ſommes aſſûrés d'ailleurs que des vérités ſont ſi cachées qu'il eſt moralement impoſſible de les découvrir, & que les biens ſont ſi petits & ſi minces qu'ils ne peuvent nous rendre heureux, nous ne devons pas nous laiſſer exciter par la nouveauté qui s'y rencontre.

Tout le monde peut ſavoir par la foi, par la raiſon & par l'expérience, que tous les biens créés ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté. La foi nous apprend que toutes les choſes du monde ne ſont que vanité, & que notre bonheur ne conſiſte pas dans les honneurs ni dans les richeſſes. La raiſon nous aſſûre que puiſqu'il n'eſt pas en notre pouvoir de borner nos deſirs, & que nous ſommes portés par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en poſſédant celui qui les renferme tous. Notre propre expérience nous fait ſentir que nous ne ſommes pas heureux

dans la possession des biens dont nous jouissons, puisque nous en souhaitons encore d'autres. Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les Princes & les Rois mêmes les plus puissans jouissent sur la terre, ne sont pas encore capables de contenter leurs desirs : qu'ils ont même plus d'inquiétudes & de déplaisirs que les autres, & qu'étant, pour ainsi dire, au haut de la fortune, ils doivent être infiniment plus agités & plus secoués par son mouvement, que ceux qui sont au-dessous & plus proches du centre. Car enfin ils ne tombent jamais que du haut, ils ne reçoivent jamais que de grandes blessures ; & toute cette grandeur qui les accompagne & qu'ils attachent à leur être propre, ne fait que les grossir & les étendre, afin qu'ils soient capables d'un plus grand nombre de blessures, & plus exposés aux coups de la fortune.

La foi donc, la raison & l'expérience, nous convainquant que les biens & les plaisirs de la terre, desquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendroient pas heureux quand nous les possèderions, nous devons bien prendre garde selon cette troisiéme régle, à ne pas nous laisser sottement flatter d'une vaine espérance de bonheur, laquelle s'augmentant peu-à-peu à proportion de notre passion & de nos desirs, se changeroit à la fin en une fausse assurance. Car lorsqu'on est extrêmement passionné pour quelque bien, on se l'ima-

gine toujours très-grand, & l'on se persuade même insensiblement qu'on sera heureux quand on le possédera.

Il faut donc résister à ses vains desirs, puisque ce seroit inutilement que l'on tâcheroit de les contenter. Mais principalement encore, parce que quand on se laisse aller à ses passions, & que l'on emploie son tems pour les satisfaire, on perd Dieu & toutes choses avec lui. On ne fait que courir d'un faux bien après un autre faux bien : on vit toujours dans de fausses espérances : on se dissipe, on s'agite en manieres différentes : on trouve par-tout des oppositions à cause que les biens que l'on recherche sont desirés de plusieurs & ne peuvent être possédés de plusieurs, & enfin on meurt & on ne posséde plus rien. Car, comme nous apprend S. Paul *, *ceux qui veulent devenir riches, tombent dans la tentation & dans le piége du Diable, & en diverses desirs inutiles & pernicieux qui précipitent les hommes dans l'abîme de la perdition & de la damnation ; car la cupidité est la racine de tous les maux.*

Que si nous ne devons pas nous porter à la recherche des biens de la terre qui nous sont nouveaux, parce que nous sommes assûrés que nous n'y trouverons pas le bonheur que nous cherchons ; nous ne devons pas aussi avoir le moindre desir de savoir les opinions nouvelles sur un très-grand nombre de questions difficiles, parce

* Chap. 6. à Timothée.

que nous ſavons d'ailleurs que l'eſprit de l'homme n'en ſauroit découvrir la vérité. La plûpart des queſtions que l'on traite dans la Morale & principalement dans la Phyſique, ſont de cette nature, & nous devons par cette raiſon nous défier beaucoup des livres que l'on compoſe tous les jours ſur ces matiéres très-obſcures & très-embarraſſées. Car, quoiqu'abſolument parlant, les queſtions qu'ils contiennent ſe puiſſent réſoudre, cependant il y a encore ſi peu de vérités découvertes, & il y en a tant d'autres à ſavoir avant que de venir à celles dont traitent ces livres, qu'on peut ne les pas lire ſans ſe haſarder de perdre beaucoup.

Cependant ce n'eſt pas ainſi que les hommes ſe conduiſent, ils font tous le contraire, ils n'examinent point ſi ce qu'on leur dit eſt poſſible. Il n'y a qu'à leur promettre des choſes extraordinaires, de la chaleur naturelle, de l'*humide radical* des eſprits *vitaux*, ou d'autres choſes qu'ils n'entendent point, pour exciter leur vaine curioſité, & pour les préoccuper. Il ſuffit, pour les éblouir & pour les gagner, de leur propoſer des paradoxes; de ſe ſervir de paroles obſcures, de termes d'influences, de l'autorité de quelques Auteurs inconnus; ou bien de faire quelque expérience fort ſenſible & fort extraordinaire, quoiqu'elle n'ait même aucun rapport à ce qu'on avance, car il ſuffit de les étourdir pour les convaincre.

Si un Médecin, un Chirurgien, un Empirique citent des passages grecs & latins, & se servent de termes nouveaux & extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce sont de grands hommes. On leur donne droit de vie & de mort : on les croit comme des oracles : ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils sont au-dessus du commun des hommes, & qu'ils pénétrent le fond des choses. Et si l'on est assez indiscret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raison cinq ou six mots, qui ne signifient & qui ne prouvent rien ; ils s'imaginent qu'on n'a pas le sens commun, & que l'on nie les premiers principes. En effet, les premiers principes de ces gens-là sont cinq ou six mots latins d'un Auteur, ou bien quelque passage grec s'ils sont plus habiles.

Il est même nécessaire que les savans Médecins parlent quelquefois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquérir quelque réputation & pour se faire obéir.

Un Médecin qui ne sait que du latin, peut bien être estimé au village, parce que du latin, c'est du grec & de l'arabe pour des paysans. Mais, si un Médecin ne sait au moins lire le grec pour apprendre quelque aphorisme d'Hippocrate, il ne faut pas qu'il s'attende de passer pour savant homme dans l'esprit des gens de ville, qui savent ordinairement du latin. Ainsi les Médecins même les plus savans connoissant cette fantaisie des hommes, se trouvent

obligés de parler comme les affronteurs & les ignorans, & l'on ne doit pas toujours juger de leur capacité & de leur bon ſens, par les choſes qu'ils peuvent dire dans leurs viſites. S'ils parlent grec quelquefois, c'eſt pour charmer le malade & non pas la maladie, car ils ſavent bien qu'un paſſage grec n'a jamais guéri perſonne.

CHAPITRE V.

I. *De la ſeconde inclination naturelle ou de l'amour propre.* II. *Il ſe diviſe en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaiſir.*

I. De la seconde Inclination naturelle, ou de l'Amour propre.

La ſeconde inclination que l'Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans notre volonté, c'eſt l'amour de nous mêmes ou de notre propre conſervation.

Nous avons déja dit que Dieu aime tous ſes ouvrages; que c'eſt l'amour ſeul qu'il a pour eux qui les conſerve; & qu'il veut que tous les eſprits créés ayent les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils ayent tous une inclination naturelle pour leur conſervation, auſſi-bien que pour leur bonheur: car ils ne peuvent être heureux ſans être. Cependant il n'eſt pas juſte de mettre ſa derniere fin dans ſoi-même, & de ne ſe pas aimer par rapport à Dieu, puiſ-

qu'en effet n'ayant de nous-mêmes aucune bonté ni aucune ſubſiſtance, n'ayant aucun pouvoir de nous rendre heureux & parfaits, nous ne devons nous aimer que par rapport à Dieu * qui ſeul peut être notre ſouverain bien, & nous rendre parfaits.

Si la foi & la raiſon nous apprennent qu'il n'y a que Dieu qui ſoit le ſouverain bien, & que lui ſeul peut nous combler de plaiſirs; nous concevons facilement qu'il faut donc l'aimer, & nous nous y portons avec aſſez de facilité: mais ſans la grace, c'eſt toujours imparfaitement & par amour propre que nous l'aimons, je veux dire par un amour propre, injuſte & déréglé. Car, quoique nous l'aimions peut-être comme ayant la puiſſance de nous rendre heureux, nous ne l'aimons pas tel qu'il eſt. Nous l'aimons comme un Dieu humainement débonnaire & accommodant, & nous ne voulons point nous accommoder à ſa Loi, à l'ordre immuable de ſes divines perfections. La charité toute pure eſt ſi au-deſſus de nos forces, que tant s'en faut que nous puiſſions aimer Dieu pour lui-même, que la raiſon humaine ne comprend pas facilement que l'on puiſſe aimer autrement que par rapport à ſoi, & avoir d'autre derniere fin que ſa propre ſatisfaction.

* *Je m'expliquerai plus clairement & plus au long dans le Traité* de l'Amour de Dieu, *& dans* la troiſiéme Lettre au P. Lamy. *Car je ne parle ici des inclinations qu'en paſſant, & pour rapporter avec quelque ordre les cauſes de nos erreurs.*

II. *L'amour propre se divise en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaisir.*

L'amour propre se peut diviser en deux especes, savoir en l'amour de la grandeur, & en l'amour du plaisir ; ou bien en l'amour de son être & de la perfection de son être, & en l'amour de son bien être ou de la félicité.

Par l'amour de la grandeur, nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance, & que notre être subsiste par lui-même. Nous desirons en quelque maniere d'avoir l'être nécessaire : nous voulons en un sens être comme des Dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être & qui existe nécessairement ; puisque tout ce qui est dépendant n'existe que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc, souhaitant la nécessité de leur être, souhaitent aussi la puissance & l'indépendance qui les mettent à couvert de la puissance des autres. Mais, par l'amour du plaisir ils desirent non pas simplement l'être, mais le bien être ; puisque le plaisir est la maniere d'être qui est la meilleure & la plus agréable à l'ame : je dis le plaisir précisément, en tant que plaisir. De sorte que si l'on prend le plaisir en général, en tant qu'il contient les plaisirs raisonnables, aussi-bien que les sensibles, il me paroît certain que c'est le principe ou le motif unique de l'amour naturel, ou de tous les mouvemens

de l'ame vers quelque bien que ce puisse être ; car on ne peut aimer que ce qui plaît. Si les Bienheureux aiment les perfections divines, Dieu quel qu'il est, c'est que la vûe de ces perfections leur plaît. Car l'homme étant fait pour connoître & aimer Dieu, il falloit que la vûe de tout ce qui est parfait nous fît plaisir.

Il faut remarquer que la grandeur, l'excellence & l'indépendance de la créature, ne sont pas des manieres d'être qui la rendent plus heureuse par elles-mêmes, puisqu'il arrive souvent qu'on devient misérable à mesure qu'on s'agrandit. Mais pour le plaisir, c'est une maniere d'être que nous ne saurions recevoir actuellement, sans devenir actuellement plus heureux, je ne dis pas solidement heureux. La grandeur & l'indépendance le plus souvent ne sont point en nous ; & elles ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choses qui nous environnent. Mais les plaisirs sont dans l'ame même ; & ils en sont des manieres réelles qui la modifient & qui par leur propre nature sont capables de la contenter. Ainsi nous regardons l'excellence, la grandeur & l'indépendance, comme des choses propres pour la conservation de notre être, & même quelquefois comme fort utiles selon l'ordre de la nature pour la conservation du bien être : mais le plaisir est toujours la maniere d'être de l'esprit, qui par elle-même le rend heureux, & s'il est solide, le rend parfai-

tement content ; de ſorte que le plaiſir eſt le bien être, & l'amour du plaiſir l'amour du bien être.

Or, cet amour du bien être eſt plus fort en nous que l'amour de l'être, & l'amour propre nous fait quelquefois deſirer le non être, parce que nous n'avons pas le bien être. Cela arrive à tous les damnés, auxquels il ſeroit meilleur, ſelon la parole de Jeſus-Chriſt, de n'être point, que d'être auſſi mal qu'ils ſont ; parce que ces malheureux étant ennemis déclarés de celui qui renferme en lui-même toute la bonté, & qui eſt la cauſe ſeule des plaiſirs & des douleurs que nous ſommes capables de ſentir, il n'eſt pas poſſible qu'ils jouiſſent de quelque ſatisfaction. Ils ſont & ils ſeront éternellement miſérables, parce que leur volonté ſera toujours dans la même diſpoſition & dans le même déréglement. L'amour de ſoi-même renferme donc deux amours, l'amour de la grandeur, de la puiſſance, de l'indépendance, & généralement de toutes les choſes qui nous paroiſſent propres pour la conſervation de notre être ; & l'amour du plaiſir & de toutes les choſes qui nous ſont néceſſaires pour être bien, c'eſt-à-dire, pour être heureux & contens.

Ces deux amours ſe peuvent diviſer en pluſieurs manieres : ſoit parce que nous ſommes compoſés de deux parties différentes, d'ame & de corps, ſelon leſquelles on les peut diviſer, ſoit parce qu'on les peut diſ-

tinguer ou les ſpécifier par les différens objets qui nous ſont utiles pour notre conſervation. On ne s'arrêtera pas toutefois à cela, parce que notre deſſein n'étant pas de faire une morale, il n'eſt pas néceſſaire de faire une recherche & une diviſion exacte de toutes les choſes que nous regardons comme nos biens. Il a ſeulement été néceſſaire de faire cette diviſion pour rapporter avec quelque ordre les cauſes de nos erreurs.

Nous parlerons donc premiérement des erreurs qui ont pour cauſe l'inclination que nous avons pour la grandeur & pour tout ce qui met notre être hors de la dépendance des autres : enſuite nous traiterons de celles qui viennent de l'inclination que nous avons pour le plaiſir, & pour tout ce qui rend notre être le meilleur qui puiſſe être pour nous ou qui nous contente le plus.

CHAPITRE VI.

I. *De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au-dessus des autres.* II. *Des faux jugemens de quelques personnes de piété.* III. *Des faux jugemens des superstitieux & des hypocrites.* IV. *De Voët ennemi de M. Descartes.*

I. DE L'INCLINATION QUE NOUS AVONS POUR TOUT CE QUI NOUS ÉLEVE AU-DESSUS DES AUTRES.

TOUTES les choses qui nous donnent une certaine élévation au-dessus des autres, en nous rendant plus parfaits, comme la science & la vertu; ou bien qui nous donnent quelque autorité sur eux, en nous rendant plus puissans, comme les dignités & les richesses, semblent nous rendre en quelque sorte indépendans. Tous ceux qui sont au-dessous de nous, nous révérent & nous craignent, ils sont toujours prêts à faire ce qu'il nous plaît pour notre conservation, & ils n'osent nous nuire ni nous résister dans nos désirs. Ainsi les hommes tâchent toujours de posséder ces avantages qui les élevent au-dessus des autres. Car ils ne font pas réflexion, que leur être & leur bien être dépendent selon la vérité, de Dieu seul, & non pas des hommes; & que la véritable grandeur qui les rendra éternellement heureux, ne consiste pas dans

ce rang qu'ils tiennent dans l'imagination des autres hommes, aussi foibles & aussi misérables qu'eux-mêmes, mais dans le rang honorable qu'ils tiennent dans la raison divine, dans cette raison toute puissante qui rendra éternellement à chacun selon ses œuvres.

Mais les hommes ne desirent pas seulement de posséder effectivement la science & les vertus, les dignités & les richesses, ils font encore tous leurs efforts, afin qu'on croye au moins qu'ils les possédent véritablement. Et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paroître riches que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paroître; car comme dit agréablement l'Auteur des *Réflexions Morales : la vertu n'iroit pas loin si la vanité ne lui tenoit compagnie.*

La réputation d'être riche, savant, vertueux, produit dans l'imagination de ceux qui nous environnent, ou qui nous touchent de plus près, des dispositions très-commodes pour nous. Elle les abbat à nos pieds : elle les agite en notre faveur : elle leur inspire tous les mouvemens qui tendent à la conservation de notre être, & à l'augmentation de notre grandeur. Ainsi les hommes conservent leur réputation comme un bien dont ils ont besoin pour vivre commodément dans le monde.

Tous les hommes ont donc de l'inclination pour la vertu, la science, les dignités

& les richesses, & pour la réputation de posséder ces avantages. Nous allons faire voir par quelques exemples, comment ces inclinations peuvent les engager dans l'erreur. Commençons par l'inclination pour la vertu ou pour l'apparence de la vertu.

Les personnes qui travaillent sérieusement à se rendre vertueux, n'emploient guére leur esprit ni leur tems que pour connoître la Religion, & s'exercer dans de bonnes œuvres. Ils ne veulent savoir, comme Saint Paul, que Jesus-Christ crucifié, le reméde de la maladie & de la corruption de leur nature. Ils ne souhaitent point d'autre lumiére que celle qui leur est nécessaire pour vivre chrétiennement, & pour reconnoître leurs devoirs, & ensuite ils ne s'appliquent qu'à les remplir, avec ferveur & avec exactitude. Ainsi ils ne s'amusent guére à des sciences qui paroissent vaines & stériles pour leur salut.

II. *Des faux jugemens de quelques personnes de piété.*

On ne trouve rien à redire à cette conduite, on l'estime infiniment; on se croiroit heureux de la tenir exactement, & on se repent même de ne l'avoir pas assez suivie. Mais ce que l'on ne peut approuver, c'est qu'étant constant qu'il y a des sciences purement humaines, très-certaines & assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, & qui l'accoutument ou le préparent peu à peu à goûter les vérités de

l'Evangile; quelques perſonnes de piété, ſans les avoir examinées, les condamnent trop librement, ou comme inutiles, ou comme incertaines.

Il eſt vrai que la plûpart des ſciences ſont fort incertaines & fort inutiles. On ne ſe trompe pas beaucoup de croire qu'elles ne contiennent que des vérités de peu d'uſage. Il eſt permis de ne les étudier jamais, & il vaut mieux les mépriſer tout-à-fait, que de s'en laiſſer charmer & éblouir. Néanmoins on peut aſſûrer qu'il eſt très-néceſſaire de ſavoir quelques vérités de Métaphyſique. La connoiſſance de la cauſe univerſelle ou de l'exiſtence d'un Dieu eſt abſolument néceſſaire, puiſque même la certitude de la foi dépend de la connoiſſance que la raiſon donne de l'exiſtence d'un Dieu. On doit ſavoir que c'eſt ſa volonté qui fait & qui regle la nature; que la force ou la puiſſance des cauſes naturelles n'eſt que ſa volonté, en un mot, que toutes choſes dépendent de Dieu en toutes manieres.

Il eſt néceſſaire auſſi de connoître ce que c'eſt que la vérité, les moyens de la diſcerner d'avec l'erreur, la diſtinction qui ſe trouve entre les eſprits & les corps, les conſéquences que l'on en peut tirer, comme l'immortalité de l'ame, & pluſieurs autres ſemblables qu'on peut connoître avec certitude.

La ſcience de l'homme ou de ſoi-même eſt une ſcience que l'on ne peut raiſonnablement mépriſer; elle eſt remplie d'une

infinité de choſes qu'il eſt abſolument néceſſaire de connoître pour avoir quelque juſteſſe & quelque pénétration d'eſprit : & l'on peut dire que ſi un homme groſſier & ſtupide eſt infiniment au-deſſus de la matiere, parce qu'il ſait qu'il eſt, & que la matiere ne le ſait pas ; ceux qui connoiſſent l'homme ſont beaucoup au-deſſus des perſonnes groſſieres & ſtupides, parce qu'ils ſavent ce qu'ils ſont, & que les autres ne le ſavent point.

Mais la ſcience de l'homme n'eſt pas ſeulement eſtimable, parce qu'elle nous éleve au-deſſus des autres ; elle l'eſt beaucoup plus, parce qu'elle nous abaiſſe & qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette ſcience nous fait parfaitement connoître la dépendance que nous avons de lui en toutes choſes, & même dans nos actions les plus ordinaires : elle nous découvre manifeſtement la corruption de notre nature : elle nous diſpoſe à recourir à celui qui ſeul peut nous guérir, à nous attacher à lui, à nous défier & nous détacher de nous-mêmes ; & elle nous donne ainſi pluſieurs diſpoſitions d'eſprit très-propres pour nous ſoumettre à la grace de l'Evangile.

On ne peut guére ſe paſſer d'avoir au moins une teinture groſſiere, & une connoiſſance générale des Mathématiques & de la nature. On doit avoir appris ces ſciences dès ſa jeuneſſe : elles détachent l'eſprit des choſes ſenſibles, & elles l'empêchent de devenir mou & efféminé : elles ſont aſſez

d'usage dans la vie : elles nous portent même à Dieu ; la connoissance de la nature le faisant par elle-même, & celle des Mathématiques, par le dégoût qu'elle nous inspire, pour les fausses impressions de nos sens.

Les personnes de vertu ne doivent point mépriser ces sciences ni les regarder comme incertaines ou comme inutiles, s'ils ne sont assurés de les avoir assez étudiées pour en juger solidement. Il y en a assez d'autres qu'ils peuvent hardiment mépriser. Qu'ils condamnent au feu les Poëtes & les Philosophes Payens, les Rabbins, quelques Historiens, & un grand nombre d'Auteurs qui font la gloire & l'érudition de quelques savans, on ne s'en mettra guére en peine. Mais qu'ils ne condamnent pas la connoissance de la nature comme contraire à la Religion ; puisque la nature étant réglée par la volonté de Dieu, la véritable connoissance de la nature nous fait connoître & admirer la puissance, la grandeur & la sagesse de Dieu. Car enfin, il semble que Dieu ait formé l'Univers afin que les esprits l'étudient, & que par cette étude ils soient portés à connoître & à révérer son Auteur. De sorte que ceux qui condamnent l'étude de la nature, semblent s'opposer à la volonté de Dieu, si ce n'est qu'ils prétendent que depuis le péché l'esprit de l'homme ne soit pas capable de cette étude. Qu'ils ne disent pas aussi que la connoissance de l'homme ne fait que

l'enfler & lui donner de la vanité, à cause que ceux qui passent dans le monde pour avoir une parfaite connoissance de l'homme, quoique souvent ils le connoissent très-mal, sont d'ordinaire pleins d'un orgueil insuportable. Car il est évident que l'on ne peut se bien connoître, sans sentir ses foiblesses & ses miseres.

II. *Des faux jugemens des superstitieux & des hypocrites.*

Aussi, ce ne sont pas les personnes d'une véritable & solide piété qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas, ce sont plutôt les superstitieux & les hypocrites. Les superstitieux, par une crainte servile, & par une bassesse & une foiblesse d'esprit, s'effarouchent dès qu'ils voyent quelque esprit vif & pénétrant. Il n'y a, par exemple, qu'à leur donner des raisons naturelles du tonnerre & de ses effets, pour être un Athée dans leur esprit. Mais les hypocrites, par une malice de Démon, se transforment en Anges de lumiere. Ils se servent des apparences des vérités saintes & révérées de tout le monde, pour s'opposer par des intérêts particuliers à des vérités peu connues & peu estimées. Ils combattent la vérité par l'image de la vérité; & se moquant quelquefois dans leur cœur de ce que tout le monde respecte, ils s'établissent dans l'esprit des hommes une réputation d'autant plus solide & plus à craindre, que la chose dont ils ont abusé est plus sainte.

Ces perſonnes ſont donc les plus forts, les plus puiſſans & les plus redoutables ennemis de la vérité. Il eſt vrai qu'ils ſont aſſez rares, mais il en faut peu pour faire beaucoup de mal. L'apparence de la vérité & de la vertu fait ſouvent plus de mal que la vérité & la vertu ne font de bien; car il ne faut qu'un hypocrite adroit pour renverſer ce que pluſieurs perſonnes vraiment ſages & vertueuſes ont édifié avec beaucoup de peines & de travaux.

IV. *De Voët.*

M. Deſcartes, par exemple, a prouvé démonſtrativement l'exiſtence d'un Dieu, l'immortalité de nos ames, pluſieurs autres queſtions métaphyſiques, & un très-grand nombre de queſtions de Phyſique; & notre ſiécle lui a des obligations infinies pour les vérités qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'éleve un petit homme, ardent & véhément déclamateur, reſpecté des peuples à cauſe du zele qu'il fait paroître pour leur Religion: il compoſe des Livres pleins d'injures contre lui, & il l'accuſe des plus grands crimes. Deſcartes eſt un Catholique, il a étudié ſous les PP. Jéſuites, il a ſouvent parlé d'eux avec eſtime. Cela ſuffit à cet eſprit malin pour perſuader à des peuples ennemis de notre Religion & faciles à exciter ſur des choſes auſſi délicates que ſont celles de la Religion, que c'eſt un émiſſaire des Jéſuites & qui a de dangereux deſſeins; parce que les moin-

dres apparences de vérité ſur des matieres de foi, ont plus de force ſur les eſprits, que les vérités réelles & effectives des choſes de Phyſique ou de Métaphyſique, deſquelles on ſe met fort peu en peine. M. Deſcartes a écrit de l'exiſtence de Dieu. C'en eſt aſſez à ce calomniateur pour exercer ſon faux zele, & pour opprimer toutes les vérités que défend ſon ennemi. Il l'accuſe d'être un athée, & même d'enſeigner finement & ſecrétement l'athéïſme, ainſi que cet infâme athée nommé *Vanino* qui fut brûlé à Toulouſe, lequel couvroit ſa malice & ſon impiété, en écrivant pour l'exiſtence d'un Dieu; car une des raiſons qu'il apporte que ſon ennemi eſt un athée, c'eſt qu'il écrivoit contre les athées, comme faiſoit *Vanino*, qui, pour couvrir ſon impiété, écrivoit contre les athées.

C'eſt ainſi qu'on opprime la vérité lorſqu'on eſt ſoutenu par les apparences de la vérité, & que l'on s'eſt acquis beaucoup d'autorité ſur les eſprits foibles. La vérité aime la douceur & la paix, & toute forte qu'elle eſt, elle cede quelquefois à l'orgueil & à la fierté du menſonge, qui ſe pare & qui s'arme de ſes apparences. Elle ſait bien que l'erreur ne peut rien contre elle; & ſi elle demeure quelque tems comme proſcrite & dans l'obſcurité, ce n'eſt que pour attendre des occaſions plus favorables de ſe montrer au jour: car enfin elle paroît preſque toujours plus forte & plus éclatante que jamais, dans le lieu même de ſon oppreſſion.

On n'eſt pas ſurpris qu'un ennemi de M. Deſcartes, qu'un homme d'une Religion différente de la ſienne, qu'un ambitieux qui ne ſonge qu'à s'élever ſur les ruines des perſonnes qui ſont au-deſſus de lui, qu'un déclamateur ſans jugement, que *Voët* parle avec mépris de ce qu'il n'entend pas & qu'il ne veut pas entendre. Mais on a raiſon de s'étonner que des gens qui ne ſont ennemis ni de M. Deſcartes ni de ſa Religion, ayent pris des ſentimens d'averſion & de mépris contre lui, à cauſe des injures qu'ils ont lûes dans les Livres compoſés par l'ennemi de ſa perſonne & de ſa Religion.

Le Livre de cet Hérétique, qui a pour titre *Deſperata cauſa Papatûs*, fait aſſez voir ſon impudence, ſon ignorance, ſon emportement & le deſir qu'il a de paroître zélé, pour acquérir par ce moyen quelque réputation parmi les ſiens. Ainſi ce n'eſt pas un homme qu'on doive croire ſur ſa parole. Car, de même qu'on ne doit pas croire toutes les fables qu'il a ramaſſées dans ce Livre contre notre Religion, l'on ne doit pas auſſi croire ſur ſa parole les accuſations atroces & injurieuſes qu'il a inventées contre ſon ennemi.

Il ne faut donc pas que des hommes raiſonnables ſe laiſſent perſuader que M. Deſcartes eſt un homme dangereux, parce qu'ils l'ont lû dans quelque Livre, ou bien parce qu'ils l'ont oui dire par quelques perſonnes dont ils reſpectent la piété. Il n'eſt

pas permis de croire les hommes ſur leur parole, lorſqu'ils accuſent les autres des plus grands crimes. Ce n'eſt pas une preuve ſuffiſante pour croire une choſe, que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zele & avec gravité. Car enfin, ne peut-on jamais dire des fauſſetés & des ſottiſes de la même maniere qu'on dit de bonnes choſes, principalement ſi l'on s'en eſt laiſſé perſuader par ſimplicité & par foibleſſe.

Il eſt facile de s'inſtruire de la vérité ou de la fauſſeté des accuſations que l'on forme contre M. Deſcartes; ſes écrits ſont faciles à trouver, & fort aiſés à comprendre, lorſqu'on eſt capable d'attention. Qu'on liſe donc ſes ouvrages, afin que l'on puiſſe avoir d'autres preuves contre lui qu'un ſimple *oui-dire*; & j'eſpere qu'après qu'on les aura lûs & qu'on les aura bien médités, on ne l'accuſera plus d'athéïſme, & que l'on aura au contraire tout le reſpect qu'on doit avoir pour un homme qui a démontré d'une maniere très-ſimple & très-évidente, non-ſeulement l'exiſtence d'un Dieu & l'immortalité de l'ame, mais auſſi une infinité d'autres vérités qui avoient été inconnues juſqu'alors.

CHAPITRE VII.

Du desir de la science, & des jugemens des faux Savans.

L'Esprit de l'homme a sans doute fort peu de capacité & d'étendue, & cependant il n'y a rien qu'il ne souhaite de savoir. Toutes les sciences humaines ne peuvent contenter ses desirs, & sa capacité est si étroite qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particuliere. Il est continuellement agité, & il desire toujours de savoir, soit parce qu'il espere trouver ce qu'il cherche, comme nous avons dit dans les Chapitres précédens; soit parce qu'il se persuade que son ame & son esprit s'aggrandissent par la vaine possession de quelque connoissance extraordinaire. Le desir déréglé de son bonheur & de sa grandeur, fait qu'il étudie toutes les sciences, espérant trouver son bonheur dans les sciences de Morale, & cherchant cette fausse grandeur dans les sciences spéculatives & dans toutes ces sciences vaines & extraordinaires, qui élevent dans l'esprit de ceux qui les ignorent ceux qui les possedent.

D'où vient qu'il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des Rabbins & d'autres Livres écrits dans les Langues étrangeres, obscures & corrompues, & par des Auteurs sans goût & sans intelligence; si ce n'est parce qu'ils se persuadent, que lorsqu'ils

lorſqu'ils ſavent les langues orientales, ils ſont plus grands & plus élevés que ceux qui les ignorent ? Et qui peut les ſoutenir dans leur travail ingrat, déſagréable, pénible & inutile, ſi ce n'eſt l'eſpérance de quelque élévation, & la vûe de quelque vaine grandeur ? En effet on les regarde comme des hommes rares ; on leur fait des complimens ſur leur profonde érudition ; on les écoute plus volontiers que les autres : & quoiqu'on puiſſe dire que ce ſont ordinairement les moins judicieux, quand ce ne ſeroit qu'à cauſe qu'ils ont employé toute leur vie à une choſe fort inutile, & qui ne peut les rendre ni plus ſages ni plus heureux, néanmoins on s'imagine qu'ils ont beaucoup plus d'eſprit & de jugement que les autres, étant plus ſavans dans l'origine des mots, on ſe laiſſe perſuader qu'ils ſont ſavans dans la nature des choſes.

C'eſt pour la même raiſon que les Aſtronomes employent leur tems & leur bien pour ſavoir au juſte, ce qui eſt non-ſeulement inutile, mais impoſſible de ſavoir. Ils veulent trouver dans le cours des Planetes une exacte régularité qui ne s'y rencontre jamais, & dreſſer des tables Aſtronomiques pour prédire des effets dont ils ne connoiſſent pas les cauſes. Ils ont fait la *Sénélographie*, où la Géographie de la Lune, comme ſi l'on avoit quelque deſſein d'y voyager. Ils l'ont déja donnée en partage à tous ceux qui ſont illuſtres dans l'Aſtronomie : il y en a peu qui n'ayent quelque

Province en ce Pays, comme une récompense de leurs grands travaux ; & je ne ſai s'ils ne tirent point quelque gloire d'avoir été dans les bonnes graces de celui qui leur a diſtribué ſi magnifiquement ces Royaumes.

D'où vient que ces hommes raiſonnables s'appliquent ſi fort à cette ſcience, & demeurent dans des erreurs très-groſſieres à l'égard des vérités qu'il leur eſt très-utile de ſavoir, ſi ce n'eſt qu'il leur ſemble que c'eſt quelque choſe de grand que de connoître ce qui ſe paſſe dans le ciel ? La connoiſſance de la moindre choſe, qui ſe paſſe là-haut, leur ſemble plus noble, plus relevée, & plus digne de la grandeur de leur eſprit, que la connoiſſance des choſes viles, abjectes & corruptibles, comme ſont ſelon leur ſentiment les ſeuls corps ſublunaires. La nobleſſe d'une ſcience ſe tire de la nobleſſe de ſon objet : c'eſt un grand principe ! La connoiſſance du mouvement des corps inaltérables & incorruptibles eſt donc la plus haute & la plus relevée de toutes les ſciences. Ainſi elle leur paroît digne de la grandeur & de l'excellence de leur eſprit.

C'eſt ainſi que les hommes ſe laiſſent éblouir par une fauſſe idée de grandeur qui les flate & qui les agite. Dès que leur imagination en eſt frappée, elle s'abbat devant ce fantôme, elle le révere, & elle renverſe & aveugle la raiſon qui en doit juger. Il ſemble que les hommes rêvent

quand ils jugent des objets de leur paſſion, & qu'ils manquent de ſens commun. Car, enfin qu'y a-t-il de grand dans la connoiſſance des mouvemens des Planetes, & n'en ſavons-nous pas aſſez préſentement pour régler nos mois & nos années? Qu'avons-nous tant à faire de ſavoir ſi ſaturne eſt environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites lunes, & pourquoi prendre parti là-deſſus? Pourquoi ſe glorifier d'avoir prédit la grandeur d'une éclipſe, où l'on a peut-être mieux rencontré qu'un autre, parce qu'on a été plus heureux? Il y a des perſonnes deſtinées par l'ordre du Prince à obſerver les aſtres, contentons-nous de leurs obſervations. Ils s'appliquent à cet emploi avec raiſon, car ils s'y appliquent par devoir: c'eſt leur affaire. Ils y travaillent avec ſuccès, car ils y travaillent ſans ceſſe avec art, avec application & avec toute l'exactitude poſſible; rien ne leur manque pour y réuſſir. Ainſi nous devons être pleinement ſatisfaits ſur une matiere qui nous touche ſi peu, lorſqu'ils nous font part de leurs découvertes.

Il eſt bon que pluſieurs perſonnes s'appliquent à l'anatomie, puiſqu'il eſt extrêmement utile de la ſavoir, & que les connoiſſances auxquelles nous devons aſpirer, ſont celles qui nous ſont les plus utiles. Nous pouvons & nous devons nous appliquer à ce qui contribue en quelque choſe à notre bonheur, ou plutôt au ſoulagement de nos infirmités & de nos miſeres. Mais

passer toutes les nuits pendu à une lunette pour découvrir dans les cieux quelque tache ou quelque nouvelle planete, perdre la santé & son bien, & abandonner le soin de ses affaires pour rendre réglément visite aux étoiles, & pour en mesurer les grandeurs & les situations; il me semble que c'est oublier entiérement, & ce qu'on est présentement, & ce qu'on sera un jour.

Et qu'on ne dise pas que c'est pour reconnoître la grandeur de celui qui a fait tous ces grands objets. Le moindre moucheron manifeste davantage la puissance & la sagesse de Dieu, à ceux qui le considerent avec attention, & sans être préoccupés de sa petitesse, que tout ce que les Astronomes savent des cieux. Néanmoins les hommes ne sont pas faits pour examiner toute leur vie les moucherons & les insectes; & l'on n'approuve pas trop la peine que quelques personnes se sont données pour nous apprendre comment sont faits les poux de chaque espece d'animal & les transformations de différens vers en mouches & en papillons. Il est permis de s'amuser à cela quand on n'a rien à faire, & pour se divertir : mais les hommes ne doivent point y employer tout leur tems, s'ils ne sont insensibles à leurs miseres.

Ils doivent incessamment s'appliquer à la connoissance de Dieu & d'eux-mêmes; travailler sérieusement à se défaire de leurs erreurs & de leurs préjugés, de leurs passions & de leurs inclinations au péché; re-

chercher avec ardeur les vérités qui leur ſont les plus néceſſaires. Car enfin, ceux-là ſont les plus judicieux, qui recherchent avec plus de ſoin les vérités les plus ſolides.

La principale cauſe qui engage les hommes dans de fauſſes études, c'eſt qu'ils ont attaché l'idée de ſavant à des connoiſſances vaines & infructueuſes, au lieu de ne l'attacher qu'aux ſciences ſolides & néceſſaires.

Car, quand un homme ſe met en tête de devenir ſavant, & que l'eſprit de polymathie commence à l'agiter, il n'examine guére quelles ſont les ſciences qui lui ſont les plus néceſſaires, ſoit pour ſe conduïre en honnête-homme, ſoit pour perfectionner ſa raiſon : il regarde ſeulement ceux qui paſſent pour ſavans dans le monde, & ce qu'il y a en eux qui les rend conſidérables. Toutes les ſciences les plus ſolides & les plus néceſſaires étant aſſez communes, elles ne font point admirer ni reſpecter ceux qui les poſſedent : car on regarde ſans attention & ſans émotion les choſes communes, quelques belles & quelques admirables qu'elles ſoient en elles-mêmes. Ceux qui veulent devenir ſavans ne s'arrêtent donc guére aux ſciences néceſſaires, à la conduite de la vie & à la perfection de l'eſprit. Ces ſciences ne réveillent point en eux cette idée des ſciences qu'ils ſe ſont formées, car ce ne ſont point ces ſciences qu'ils ont admirées dans les autres & qu'ils ſouhaitent qu'on admire en eux.

L'Evangile & la Morale ſont des connoiſſances trop communes & trop ordinaires, ils ſouhaitent de ſavoir la critique de quelques termes qui ſe rencontrent dans les Philoſophes anciens, ou dans les Poëtes Grecs. Les langues, & principalement celles qui ne ſont point en uſage dans leur Pays, comme l'Arabe & le Rabinage ou quelques autres ſemblables, leur paroiſſent dignes de leur application & de leur étude. S'ils liſent l'Ecriture Sainte, ce n'eſt pas pour y apprendre la Religion & la piété. Les points de Chronologie, de Géographie, & les difficultés de Grammaire les occupent tout entiers: ils deſirent avec plus d'ardeur la connoiſſance de ces choſes que les vérités ſalutaires de l'Evangile. Ils veulent poſſéder dans eux-mêmes la ſcience qu'ils ont admirée ſottement dans les autres, & que les ſots ne manqueront pas d'admirer dans eux.

De même dans les connoiſſances de la nature, ils ne recherchent guére les plus utiles, mais les moins communes. L'anatomie eſt trop baſſe pour eux, mais l'aſtronomie eſt plus relevée. Les expériences ordinaires ſont peu dignes de leur application: mais ces expériences rares & ſurprenantes qui ne nous peuvent jamais éclairer l'eſprit, ſont celles qu'ils obſervent avec plus de ſoin.

Les hiſtoires les plus rares & les plus anciennes ſont celles qu'ils font gloire de ſavoir. Ils ne ſavent pas la généalogie des

Princes qui regnent présentement, & ils recherchent avec soin celle des hommes qui sont morts il y a quatre mille ans. Ils négligent d'apprendre les histoires de leur tems les plus communes, & ils tâchent de savoir exactement les fables & les fictions des Poëtes. Ils ne connoissent pas même leurs propres parens : mais, si vous le souhaitez, ils vous apporteront plusieurs autorités pour vous prouver qu'un Citoyen Romain étoit allié d'un Empereur, & d'autres choses semblables.

A peine savent-ils le nom des vêtemens ordinaires dont on se sert de leur tems, & ils s'amusent à la recherche de ceux dont se servoient les Grecs & les Romains. Les animaux de leur pays leur sont peu connus, & ils ne craindront pas d'employer plusieurs années à composer de grands volumes sur les animaux de la Bible, pour paroître avoir mieux deviné que les autres ce que signifient des termes inconnus. Un tel livre fait les délices de son Auteur & des savans qui le lisent ; parce qu'étant tout cousu de passages Grecs, Hébreux, Arabes, &c. de citations de Rabbins, & d'autres Auteurs obscurs & extraordinaires, il satisfait la vanité de son Auteur & la sotte curiosité de ceux qui le lisent, qui se croiront aussi plus savans que les autres, quand ils pourront assurer avec fierté qu'il y a six mots différens dans l'Ecriture pour signifier un lion ou quelque chose de semblable.

La carte de leur pays ou même de leur

ville leur eſt ſouvent inconnue, dans le tems qu'ils étudient les cartes de la Grece ancienne, de l'Italie, des Gaules du tems de Jules Céſar, ou les rues & les places publiques de l'ancienne Rome. *Labor ſtultorum*, dit le Sage, *affliget eos, qui neſciunt in urbem pergere.* Ils ne ſavent pas le chemin de leur ville, & ils ſe fatiguent ſottement dans des recherches inutiles. Ils ne ſavent pas les loix ni les coutumes des lieux où ils vivent; mais ils étudient avec ſoin le droit ancien, les loix des douze tables, les coutumes des Lacédémoniens ou des Chinois, ou les ordonnances du Grand Mogol. Enfin ils veulent ſavoir toutes les choſes rares, extraordinaires, éloignées, & que les autres ne ſavent pas; parce qu'ils ont attaché par un renverſement d'eſprit l'idée de ſavant à ces choſes, & qu'il ſuffit pour être eſtimé ſavant de ſavoir ce que les autres ne ſavent pas, quand même on ignoreroit les vérités les plus néceſſaires & les plus belles. Il eſt vrai que la connoiſſance de toutes ces choſes & d'autres ſemblables eſt appellée ſcience, érudition, doctrine, l'uſage l'a voulu: mais il y a une ſcience qui n'eſt que folie & que ſottiſe ſelon l'Ecriture: *doctrina ſtultorum fatuitas.* Je n'ai point encore remarqué que le Saint Eſprit, qui donne tant d'éloges à la ſcience dans les livres ſaints, diſe quelque choſe à l'avantage de cette fauſſe ſcience dont je viens de parler.

CHAPITRE VIII.

I. *Du desir de paroître Savant.* II. *Des conversations des faux Savans.* III. *De leurs Ouvrages.*

I. DU DESIR DE PAROITRE SAVANT.

SI le desir déréglé de devenir savant rend souvent les hommes plus ignorans, le desir de paroître savant ne les rend pas seulement plus ignorans, mais il semble qu'il leur renverse l'esprit ; car il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun, parce qu'ils le veulent passer, & qui ne disent que des sottises, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. Ils s'éloignent si fort de toutes les pensées communes, dans le dessein qu'ils ont d'acquérir la qualité d'esprit rare & extraordinaire, qu'en effet ils y réussissent, & qu'on ne les regarde plus, ou qu'avec admiration, ou qu'avec beaucoup de mépris.

On les regarde quelquefois avec admiration, lorsqu'étant élevés à quelque dignité qui les couvre, on s'imagine qu'ils sont autant au-dessus des autres par leur génie & par leur érudition, qu'ils le sont par leur rang ou par leur naissance. Mais on les regarde le plus souvent avec mépris, & quelquefois même comme des fous, lorsqu'on les regarde de plus près, & que leur grandeur ne les cache point aux yeux des autres.

Les faux Savans font manifeſtement paroître ce qu'ils ſont dans les Livres qu'ils compoſent & dans leurs converſations ordinaires. Il eſt peut-être à propos d'en dire quelque choſe.

II. *Des converſations des faux Savans.*

Comme c'eſt la vanité & le deſir de paroître plus que les autres qui les engage dans l'étude ; dès qu'ils ſe ſentent en converſation, la paſſion & le deſir de l'élévation ſe réveille en eux & les emporte : ils montent tout d'un coup ſi haut, que tout le monde les perd quaſi de vûe, & qu'ils ne ſavent ſouvent eux-mêmes où ils en ſont. Ils ont ſi peur de n'être pas au-deſſus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils ſe fâchent même qu'on les ſuive, qu'ils s'effarouchent lorſqu'on leur demande quelqu'éclairciſſement, & qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre oppoſition qu'on leur fait. Enfin ils diſent des choſes ſi nouvelles & ſi extraordinaires, mais ſi éloignées du ſens commun, que les plus ſages ont bien de la peine à s'empêcher de rire, lorſque les autres en demeurent tout étourdis.

Leur premiere fougue paſſée, ſi quelque eſprit aſſez fort & aſſez ferme pour n'en avoir pas été renverſé, leur montre qu'ils ſe trompent, ils ne laiſſent pas de demeurer obſtinément attachés à leurs erreurs. L'air de ceux qu'ils ont étourdis les étourdit eux-mêmes : la vûe de tant d'approbateurs qu'ils ont convaincus par impreſſion,

les convainc par contre-coup ; ou, ſi cette vûe ne les convainc pas, elle leur enfle au moins aſſez le courage, pour ſoutenir leurs faux ſentimens. La vanité ne leur permet pas de rétracter leur parole. Ils cherchent toujours quelque raiſon pour ſe défendre : ils ne parlent même jamais avec plus de chaleur & d'empreſſement que lorſqu'ils n'ont rien à dire ; ils s'imaginent qu'on les injurie & que l'on tâche de les rendre mépriſables à chaque raiſon qu'on apporte contr'eux, & plus elles ſont fortes & judicieuſes, plus elles irritent leur averſion & leur orgueil.

Le meilleur moyen de défendre la vérité contr'eux n'eſt pas de diſputer ; car enfin il vaut mieux, & pour eux & pour nous, les laiſſer dans leurs erreurs, que de s'attirer leur averſion. Il ne faut pas leur bleſſer le cœur, lorſqu'on veut leur guérir l'eſprit ; puiſque les plaies du cœur ſont plus dangereuſes que celles de l'eſprit ; outre qu'il arrive quelquefois que l'on a affaire avec un homme qui eſt véritablement ſavant, & qu'on pourroit le mépriſer faute de bien concevoir ſa penſée. Il faut donc prier ceux qui parlent d'une maniere déciſive, de s'expliquer le plus diſtinctement qu'il leur ſera poſſible, ſans leur permettre de changer de ſujet, ni de ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques, & ſi ce ſont des perſonnes éclairées, on apprendra quelque choſe avec eux : mais ſi ce ſont des faux ſavans, ils ſe confondront par leurs

propres paroles ſans aller fort loin, & ils ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. On en recevra peut-être quelque inſtruction & même quelque divertiſſement, s'il eſt permis de ſe divertir de la foibleſſe des autres en tâchant d'y remédier : mais,ce qui eſt plus conſidérable, c'eſt qu'on empêchera par-là que les foibles qui les écoutoient avec admiration, ne ſe ſoumettent à l'erreur en ſuivant leurs déciſions.

Car il faut bien remarquer que le nombre des ſots, ou de ceux qui ſe laiſſent conduire machinalement & par l'impreſſion ſenſible, étant infiniment plus grand que de ceux qui ont quelque ouverture d'eſprit, & qui ne ſe perſuadent que par raiſon ; quand un de ces ſavans parle, & décide de quelque choſe, il y a toujours beaucoup plus de perſonnes qui le croyent ſur ſa parole que d'autres qui s'en défient. Mais parce que ces faux ſavans s'éloignent le plus qu'ils peuvent des penſées communes, tant par le deſir de trouver quelque oppoſant qu'ils maltraitent pour s'élever & pour paroître, que par renverſement d'eſprit ou par eſprit de contradiction ; leurs déciſions ſont ordinairement fauſſes ou obſcures, & il eſt aſſez rare qu'on les écoute ſans tomber dans quelque erreur.

Or cette maniere de découvrir les erreurs des autres ou la ſolidité de leurs ſentimens, eſt aſſez difficile à mettre en uſage. La raiſon de ceci eſt, que les faux ſavans ne ſont pas les ſeuls qui veulent paroître

ne rien ignorer, presque tous les hommes ont ce défaut, principalement ceux qui ont quelque lecture & quelqu'étude; ce qui fait qu'ils veulent toujours parler & expliquer leurs sentimens, sans apporter assez d'attention pour bien comprendre celui des autres. Les plus complaisans & les plus raisonnables méprisant dans leur cœur le sentiment des autres, montrent seulement une mine attentive, pendant que l'on voit dans leur yeux, qu'ils pensent à toute autre chose qu'à ce qu'on leur dit, & qu'ils ne sont occupés que de ce qu'ils veulent nous prouver, sans songer à nous répondre. C'est ce qui rend souvent les conversations très-désagréables. Car, de même qu'il n'y a rien de plus doux, & qu'on ne sauroit nous faire plus d'honneur, que d'entrer dans nos raisons, & d'approuver nos opinions: il n'y a rien aussi de si choquant que de voir qu'on ne les comprend pas, & qu'on ne songe pas même à les comprendre. Car enfin on ne se plaît pas à converser avec des statues; mais qui ne sont statues à notre égard, que parce que ce sont des hommes qui n'ont pas beaucoup d'estime pour nous, & qui ne songent point à nous plaire, mais seulement à se contenter eux-mêmes en tâchant de se faire valoir. Que si les hommes savoient bien écouter & bien répondre, les conversations seroient non-seulement fort agréables, mais même très-utiles: au lieu que chacun tâchant de paroître savant, on ne fait que s'entêter &

diſputer ſans s'entendre ; on bleſſe quelquefois la charité, & l'on ne découvre preſque jamais la vérité.

Mais les égaremens où tombent les faux ſavans dans la converſation, ſont en quelque maniere excuſables. On peut dire pour eux que l'on apporte d'ordinaire peu d'application à ce qu'on dit dans ce tems-là ; que les perſonnes les plus exactes y diſent ſouvent des ſottiſes, & qu'ils ne prétendent pas qu'on recueille toutes leurs paroles comme l'on a fait celles de Scaliger & du Cardinal du Perron.

Il y a quelque raiſon dans ces excuſes, & l'on veut bien croire que ces ſortes de fautes ſont dignes de quelque indulgence. On veut parler dans la converſation, mais il y a des jours malheureux dans leſquels on rencontre mal. On n'eſt pas toujours en humeur de bien penſer & de bien dire ; & le tems eſt ſi court dans certaines rencontres, que le plus petit nuage & la plus légére abſence d'eſprit fait malheureuſement tomber dans des abſurdités extravagantes les eſprits, même les plus juſtes & les plus pénétrans.

Mais ſi les fautes que les faux ſavans commettent dans les converſations, ſont excuſables, les fautes où ils tombent dans leurs livres après y avoir ſérieuſement penſé, ne ſont pas pardonnables, principalement ſi elles ſont fréquentes & ſi elles ne ſont point réparées par quelques bonnes choſes. Car enfin lorſque l'on a compoſé

un méchant livre, on eſt cauſe qu'un très-grand nombre de perſonnes perdent leur tems à le lire, qu'ils tombent ſouvent dans les mêmes erreurs dans leſquelles on eſt tombé, & qu'ils en déduiſent encore pluſieurs autres, ce qui n'eſt pas un petit mal.

Mais, quoique ce ſoit une faute plus grande qu'on ne s'imagine, que de compoſer un méchant livre, ou ſimplement un livre inutile, c'eſt une faute dont on eſt plutôt récompenſé qu'on n'en eſt puni. Car il y a des crimes que les hommes ne puniſſent pas, ſoit parce qu'ils ſont à la mode, ſoit parce qu'on n'a pas d'ordinaire une raiſon aſſez ferme pour condamner des criminels qu'on eſtime plus que ſoi.

On regarde ordinairement les Auteurs comme des hommes rares & extraordinaires & beaucoup élevés au-deſſus des autres; on les révére donc au lieu de les mépriſer & de les punir. Ainſi il n'y a guére d'apparence que les hommes érigent jamais un tribunal pour examiner & pour condamner tous les Livres qui ne ſont que corrompre la raiſon.

C'eſt pourquoi l'on ne doit jamais eſpérer que la République des Lettres ſoit mieux réglée que les autres Républiques, puiſque ce ſont toujours des hommes qui la compoſent. Il eſt même très-à-propos, afin que l'on puiſſe ſe délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la République des Lettres que dans les autres, où la

nouveauté eſt toujours fort dangereuſe. Car ce ſeroit nous confirmer dans les erreurs où nous ſommes, que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, & que de condamner ſans diſcernement toutes les nouveautés.

On ne doit donc point trouver à redire ſi je parle contre le gouvernement de la République des Lettres, & ſi je tâche de montrer que ſouvent ces grands hommes qui ſont l'admiration des autres pour leur profonde érudition, ne ſont dans le fond que des hommes vains & ſuperbes, ſans jugement & ſans aucune véritable ſcience. Je ſuis obligé d'en parler de cette ſorte, afin qu'on ne ſe rendre pas aveuglément à leurs déciſions, & qu'on ne ſuive pas leurs erreurs.

III. *Des Livres des faux Savans.*

Les preuves de leur vanité, de leur peu de jugement & de leur ignorance, ſe tirent manifeſtement de leurs Ouvrages. Car ſi l'on prend la peine de les examiner, avec deſſein d'en juger ſelon les lumieres du ſens commun & ſans préoccupation d'eſprit pour ces Auteurs, on trouvera que la plûpart des deſſeins de leurs études ſont des deſſeins qu'une vanité peu judicieuſe a formés, & que leur principal but n'eſt pas de perfectionner leur raiſon, & encore moins de bien régler les mouvemens de leur cœur, mais ſeulement d'étourdir les autres, & de paroître plus ſavans qu'eux.

C'eſt dans cette vûe qu'ils ne traitent, comme nous avons déja dit, que des ſujets rares & extraordinaires, & qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares & extraordinaires, & qu'ils ne citent que des Auteurs rares & extraordinaires. Ils ne s'expliquent guére en leur langue, elle eſt trop commune; ni avec un Latin ſimple, net & facile : ce n'eſt pas pour ſe faire entendre qu'ils parlent, mais pour parler & pour ſe faire admirer. Ils s'appliquent rarement à des ſujets qui peuvent ſervir à la conduite de la vie; cela leur ſemble trop commun : ce qu'ils cherchent n'eſt pas d'être utiles aux autres, ni à eux-mêmes, c'eſt ſeulement d'être eſtimés ſavans. Ils n'apportent point de raiſons des choſes qu'ils avancent, ou ce ſont des raiſons myſtérieuſes & incompréhenſibles, que, ni eux, ni perſonne ne conçoit avec évidence. Ils n'ont point de raiſons claires : mais s'ils en avoient, ils ne les diroient pas. Ces raiſons ne ſurprennent point l'eſprit, elles ſemblent trop ſimples & trop communes : tout le monde en eſt capable. Ils apportent plutôt des autorités pour prouver, ou pour faire ſemblant de prouver leurs penſées : car ſouvent les autorités dont ils ſe ſervent ne prouvent rien par le ſens qu'elles contiennent : elles ne prouvent, que parce que c'eſt du Grec ou de l'Arabe. Mais il eſt peut-être à propos de parler de leurs citations, cela fera connoître en quelque maniere la diſpoſition de leur eſprit.

Il eſt, ce me ſemble, évident qu'il n'y a que la fauſſe érudition & l'eſprit de polymathie qui ait pû rendre les citations à la mode comme elles ont été juſqu'ici, & comme elles ſont encore maintenant chez quelques ſavans. Car il n'eſt pas fort difficile de trouver des Auteurs qui citent à tous momens de grands paſſages ſans aucune raiſon de citer : ſoit parce que les choſes qu'ils avancent ſont ſi claires que perſonne n'en doute : ſoit parce qu'elles ſont ſi cachées que l'autorité de leurs Auteurs ne les peut pas prouver, puiſqu'ils n'en pouvoient rien ſavoir : ſoit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent ſervir d'aucun ornement à ce qu'ils diſent.

Il eſt contraire au ſens commun d'apporter un grand paſſage Grec pour prouver que l'air eſt tranſparent, parce que c'eſt une choſe connue à tout le monde : de ſe ſervir de l'autorité d'Ariſtote pour nous faire croire qu'il y a des intelligences qui remuent les cieux, parce qu'il eſt évident qu'Ariſtote n'en pouvoit rien ſavoir : & enfin de mêler des langes étrangéres, des proverbes Arabes & Perſans dans des Livres François ou Latins, faits pour tout le monde ; parce que ces citations n'y peuvent ſervir d'ornement, ou bien ce ſont des ornemens bizarres qui choquent un très-grand nombre de perſonnes, & qui n'en peuvent ſatisfaire que très-peu.

Cependant la plûpart de ceux qui veu-

lent paroître ſavans ſe plaiſent ſi fort dans ces ſortes de citations, qu'ils n'ont quelquefois point de honte d'en rapporter en des langues même qu'ils n'entendent point, & ils font de grands efforts pour coudre dans leurs Livres un paſſage Arabe, qu'ils ne ſavent quelquefois pas lire. Ainſi ils s'embarraſſent fort de venir à bout d'une choſe contraire au bon ſens, mais qui contente leur vanité & qui les fait eſtimer des ſots.

Ils ont encore un autre défaut fort conſidérable, c'eſt qu'ils ſe ſoucient fort peu de paroître avoir lû avec choix & diſcernement; ils veulent ſeulement paroître avoir beaucoup lû, & principalement des Livres obſcurs, afin qu'on les croye plus ſavans; des Livres rares & chers, afin qu'on s'imagine que rien ne leur manque; des Livres méchans & impies que les honnêtes gens n'oſent lire, à peu près par le même eſprit que des gens ſe vantent d'avoir fait des crimes que les autres n'oſent faire. Ainſi ils vous citeront plutôt des Livres fort chers, fort rares, fort anciens & fort obſcurs, que non pas d'autres Livres plus communs & plus intelligibles; des Livres d'Aſtrologie, de Cabale & de Magie, que de bons Livres: comme s'ils ne voyoient pas que la lecture étant la même choſe que la converſation, ils doivent ſouhaiter de paroître avoir recherché avec ſoin la lecture des bons Livres & de ceux qui ſont les plus intelligibles, & non pas la

lecture de ceux qui ſont méchans & obſcurs.

Car, de même que c'eſt un renverſement d'eſprit que de rechercher la converſation ordinaire des gens que l'on n'entend point ſans interpréte, lorſqu'on peut ſavoir d'une autre maniere les choſes qu'ils nous apprennent, ainſi il eſt ridicule de ne lire que des Livres qu'on ne peut entendre ſans Dictionnaire, lorſqu'on peut apprendre ces mêmes choſes dans ceux qui nous ſont plus intelligibles. Et, comme c'eſt une marque de déréglement que d'affecter la compagnie & la converſation des impies ; c'eſt auſſi le caractére d'un cœur corrompu que de ſe plaire dans la lecture des méchans Livres. Mais c'eſt un orgueil extravagant que de vouloir paroître avoir lû ceux-là même qu'on n'a pas lûs : ce qui arrive toutefois aſſez ſouvent. Car il y a des perſonnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de méchans Livres qu'ils n'en pourroient avoir lû en pluſieurs ſiécles ; & cependant ils veulent perſuader aux autres qu'ils les ont lûs fort exactement. Mais la plûpart des Livres de certains ſavans ne ſont fabriqués qu'à coups de Dictionnaires, & ils n'ont guére lû que les tables des Livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramaſſés de différens Auteurs.

On n'oſeroit entrer davantage dans le détail de ces choſes, ni en donner des exemples, de peur de choquer des perſonnes

aussi fiéres & aussi billieuses que le sont ces faux savans; car on ne prend pas plaisir à se faire injurier en Grec & en Arabe. Outre qu'il n'est pas nécessaire pour rendre ce que je dis plus sensible, d'en donner des preuves particuliéres; l'esprit de l'homme étant assez porté à trouver à redire à la conduite des autres, & à faire application de ce que l'on vient de dire. Qu'ils se repaissent cependant, puisqu'ils le veulent, de ce vain fantôme de grandeur, & qu'ils se donnent les uns aux autres les applaudissemens que nous leur refusons. C'est peut-être les avoir déja trop inquiétés dans une jouissance qui leur semble si douce & si agréable.

CHAPITRE IX.

Comment l'inclination que l'on a pour les dignités & les richesses porte à l'erreur.

Les dignités & les richesses, aussi-bien que la vertu & les sciences dont nous venons de parler, sont les principales choses qui nous élevent au dessus des autres hommes; car il semble que notre être s'agrandisse, & devienne comme indépendant par la possession de ces avantages. De sorte que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, se répandant naturellement jusqu'aux dignités & aux richesses, on peut dire qu'il n'y a personne qui n'ait pour elles quelque inclination petite ou grande.

Expliquons en peu de mots comment ces inclinations nous empêchent de trouver la vérité ; & nous engagent dans le menſonge & dans l'erreur.

Nous avons montré en pluſieurs endroits qu'il faut beaucoup de tems & de peine, d'aſſiduité & de contention d'eſprit pour pénétrer des vérités compoſées, environnées des difficultés, & qui dépendent de beaucoup de principes. De-là il eſt facile de juger que les perſonnes publiques, qui ſont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner & de grandes affaires à conduire, & qui deſirent ardemment les dignités & les richeſſes, ne ſont guére propres à la recherche de ces vérités, & qu'ils tombent ſouvent dans l'erreur à l'égard de toutes les choſes qu'il eſt difficile de ſavoir, lorſqu'ils en veulent juger.

1. Parce qu'ils ont fort peu de tems à employer à la recherche de la vérité.

2. Parce qu'ordinairement ils ne ſe plaiſent guére dans cette recherche.

3. Parce qu'ils ſont très-peu capables d'attention, à cauſe que la capacité de leur eſprit eſt partagée par le grand nombre des idées des choſes qu'ils ſouhaitent, & deſquelles ils ſont occupés même malgré eux.

4. Parce qu'ils s'imaginent tout ſavoir, & qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur ſont inférieurs ayent plus de raiſon qu'eux ; car s'ils ſouffrent bien qu'ils leur apprennent quelques faits, ils ne ſouf-

frent pas volontiers qu'ils les instruisent des vérités solides & nécessaires : ils s'emportent lorsqu'on les contredit & qu'on les détrompe.

5. Parce qu'on a de coutume de leur applaudir en toutes leurs imaginations, quelque fausses & éloignées du sens commun qu'elles puissent être, & de railler ceux qui ne sont pas de leur sentiment, quoiqu'ils ne défendent que des vérités incontestables. C'est à cause des lâches flateries de ceux qui les approchent, qu'ils se confirment dans leurs erreurs, & dans la fausse estime qu'ils ont d'eux-mêmes, & qu'ils se mettent en possession de juger cavaliérement de toutes choses.

6. Parce qu'ils ne s'arrêtent guére qu'aux notions sensibles, qui sont plus propres pour les conversations ordinaires, & pour se conserver l'esprit des hommes, que les idées pures & abstraites de l'esprit qui servent à découvrir la vérité.

7. Parce que ceux qui aspirent à quelque dignité, tâchent, autant qu'ils peuvent, de s'accommoder à la portée des autres, à cause qu'il n'y a rien qui excite si fort l'envie & l'aversion des hommes que de paroître avoir des sentimens peu communs. Il est rare que ceux qui ont l'esprit & le cœur occupé de la pensée & du desir de faire fortune, puissent découvrir des vérités cachées : mais, lorsqu'ils en découvrent, ils les abandonnent souvent par intérêt, & parce que la défense de ces vérités ne s'ac-

corde pas avec leur ambition. Il faut souvent consentir à l'injustice pour devenir Magistrat : une piété solide & peu commune éloigne souvent des bénéfices, & l'amour généreux de la vérité fait très-souvent perdre les chaires où l'on ne doit enseigner que la vérité.

Toutes ces raisons jointes ensemble font que les hommes qui sont beaucoup élevés au-dessus des autres par leurs dignités, leur noblesse, & leurs richesses, ou qui ne pensent qu'à s'élever & faire quelque fortune, sont extrêmement sujets à l'erreur, & très-peu capables des vérités un peu cachées. Car entre les choses qui sont nécessaires pour éviter l'erreur dans les questions un peu difficiles, il y en a deux principales qui ne se rencontrent pas ordinairement dans les personnes dont nous parlons, savoir l'attention de l'esprit pour bien pénétrer le fond des choses, & la retenue pour n'en pas juger avec trop de précipitation. Ceux-là même qui sont choisis pour enseigner les autres, & qui ne doivent point avoir d'autre but, que de se rendre habiles pour instruire ceux qui sont commis à leur soin, deviennent d'ordinaire sujets à l'erreur, aussi-tôt qu'ils deviennent personnes publiques; soit parce qu'ayant très-peu de tems à eux, ils sont incapables d'attention & de s'appliquer aux choses qui en demandent beaucoup ; soit parce que souhaitant étrangement de paroître savans, ils décident hardiment de toutes choses sans

aucune retenue, & ne souffrent qu'avec peine qu'on leur résiste & qu'on les instruise.

CHAPITRE X.

De l'amour du plaisir par rapport à la Morale. I. *Il faut fuir le plaisir quoiqu'il rende heureux.* II. *Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles.*

NOUS venons de parler dans les trois Chapitres précédens de l'inclination que nous avons pour la conservation de notre être & comment elle est cause que nous tombons dans plusieurs erreurs. Nous parlerons présentement de celle que nous avons pour le bien être, c'est-à-dire pour les plaisirs, & pour toutes les choses qui nous rendent plus heureux & plus contens, ou que nous croyons capables de cela; & nous tâcherons de découvrir les erreurs qui naissent de cette inclination.

Il y a des Philosophes qui tâchent de persuader aux hommes que le plaisir n'est point un bien, & que la douleur n'est point un mal : qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes; & qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs. Comme ces Philosophes sont fort pathétiques & fort imaginatifs, ils enlevent bientôt les esprits foibles, & qui se laissent aller à l'impression que ceux qui leur parlent produisent en

eux; car les Stoïques ſont un peu viſionnaires, & les viſionnaires ſont véhémens; ainſi ils impriment facilement dans les autres les faux ſentiment dont ils ſont prévenus. Mais, comme il n'y a point de conviction contre l'expérience & contre notre ſentiment intérieur, toutes ces raiſons pompeuſes & magnifiques qui étourdiſſent & éblouiſſent l'imagination des hommes, s'évanouiſſent avec tout leur éclat, auſſi-tôt que l'ame eſt touchée de quelque plaiſir ou de quelque douleur ſenſible: & ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fauſſe perſuaſion de leur eſprit, ſe trouvent ſans ſageſſe & ſans force à la moindre attaque du vice: ils ſentent qu'ils ont été trompés & qu'ils ſont vaincus.

I. *Il faut fuir le plaiſir quoiqu'il rende heureux.*

Si les Philoſophes ne peuvent donner à leurs diſciples la force de vaincre leurs paſſions, du moins ne doivent-ils pas les ſéduire ni leur perſuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre. Il faut dire les choſes comme elles ſont: le plaiſir eſt toujours un bien, & la douleur toujours un mal: mais il n'eſt pas toujours avantageux de jouir du plaiſir, & il eſt quelquefois avantageux de ſouffrir la douleur.

Mais, pour faire bien comprendre ce que je veux dire, il faut ſavoir.

1. Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit aſſez puiſſant pour agir en nous, & pour nous

faire ſentir le plaiſir & la douleur. Car il eſt évident à tout homme qui conſulte ſa raiſon, & qui mépriſe les rapports de ſes ſens, que ce ne ſont point les objets que nous ſentons, qui agiſſent effectivement en nous; puiſque le corps ne peut agir ſur l'eſprit; & que ce n'eſt point non plus notre ame qui cauſe en elle-même ſon plaiſir & ſa douleur à leur occaſion: car s'il dépendoit de l'ame de ſentir la douleur, elle n'en ſouffriroit jamais.

2. Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien, que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenſer: & qu'on ne doit ordinairement faire ſouffrir quelque mal, que pour détourner d'une méchante action, ou pour la punir; & qu'ainſi Dieu agiſſant toujours avec ordre, & ſelon les régles de la juſtice, tout plaiſir dans ſon inſtitution nous porte à quelque bonne action, ou nous en récompenſe; & toute douleur nous détourne de quelque action mauvaiſe ou nous en punit.

3. Qu'il y a des actions qui ſont bonnes en un ſens, & mauvaiſes en un autre. C'eſt par exemple une mauvaiſe action que de s'expoſer à la mort, lorſque Dieu le défend: mais c'eſt auſſi une bonne action que de s'y expoſer, lorſque Dieu le commande. Car toutes nos actions ne ſont bonnes ou mauvaiſes, que parce que Dieu les a commandées ou les a défendues, ou par la Loi éternelle, que tout homme raiſonnable peut conſulter en rentrant en lui-

même, ou par la Loi écrite, exposée au sens de l'homme sensible & charnel, qui, depuis le péché, n'est pas toujours en état de consulter la raison.

Je dis donc que le plaisir est toujours bon, mais qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter.

1. Parce qu'au lieu de nous attacher à celui qui seul est capable de le causer, il nous en détache, pour nous unir à ce qui semble faussement le causer : il nous détache de Dieu pour nous unir à une vile créature. Il est toujours avantageux de goûter le plaisir qui se rapporte à la vraie cause, & qui en est la perception. Car, comme on ne peut aimer que ce qu'on apperçoit, ce plaisir ne peut exciter qu'un amour juste, que l'amour de la cause véritable du bonheur. Mais il est du moins fort dangereux de goûter les plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles, & qui en sont la perception, parce que ces plaisirs nous portent à aimer ce qui n'est point cause de notre bonheur actuel. Car encore que ceux qui sont éclairés de la véritable Philosophie, pensent quelquefois que le plaisir n'est point causé par les objets de dehors, & que cela puisse en quelque maniere les porter à reconnoître & à aimer Dieu en toutes choses ; néanmoins depuis le péché la raison de l'homme est si foible, & ses sens & son imagination ont tant de pouvoir sur son esprit, qu'ils corrompent bientôt son cœur, lorsqu'on ne se prive pas, se-

lon le conseil de l'Evangile, de toutes les choses qui ne portent point à Dieu par elles-mêmes. Car la meilleure Philosophie ne sauroit guérir l'esprit, ni résister aux désordres de la volupté.

2. Parce que le plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvemens qui obligent Dieu, en conséquence des loix générales qu'il a établies, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n'en méritons pas; soit parce que l'action que nous faisons est inutile ou criminelle, soit parce qu'étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense. L'homme avant son péché pouvoit avec justice goûter les plaisirs sensibles dans ses actions réglées: mais depuis le péché il n'y a plus de plaisirs sensibles entiérement innocens, ou qui ne soient capables de nous blesser lorsque nous le goûtons; car souvent il suffit de les goûter pour en devenir esclave.

3. Parce que Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la violence qu'on lui fait, lorsqu'on l'oblige de récompenser par le plaisir des actions criminelles que l'on commet contre lui. Lorsque notre ame ne sera plus unie à notre corps, Dieu n'aura plus l'obligation qu'il s'est imposée de nous donner les sentimens qui doivent répondre aux traces du cerveau, & il aura toujours l'obligation de satisfaire à sa justice: ainsi ce sera le tems de sa vengeance & de sa colere. Il punira,

par des douleurs qui ne finiront jamais, les injuſtes plaiſirs des voluptueux.

4. Parce que la certitude que l'on a, dès cette vie, qu'il faut que cette juſtice ſe faſſe, agite l'eſprit de mortelles inquiétudes & le jette dans une eſpéce de déſeſpoir, qui rend les voluptueux miſérables au milieu même des plus grands plaiſirs.

5. Parce qu'il y a preſque toujours des remords fâcheux qui accompagnent les plaiſirs les plus innocens, à cauſe que nous ſommes aſſez convaincus que nous n'en méritons point, & ces remords nous privent d'une certaine joie intérieure que l'on trouve même dans la douleur de la pénitence.

Ainſi, quoique le plaiſir ſoit un bien, il faut tomber d'accord qu'il n'eſt pas toujours avantageux de le goûter par toutes ces raiſons, & par d'autres ſemblables qu'il eſt très-utile de ſavoir, & qu'il eſt très-facile de déduire de celles ci; il eſt preſque toujours très-avantageux de ſouffrir la douleur, quoiqu'elle ſoit effectivement un mal.

Néanmoins tout plaiſir eſt un bien, & rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'inſtant qu'il le goûte & autant qu'il le goûte; & toute douleur eſt un mal & rend actuellement malheureux celui qui la ſouffre, dans l'inſtant qu'il la ſouffre, & autant qu'il la ſouffre. On peut dire que, ſans l'eſpérance & l'avant-goût des biens promis; les juſtes & les Saints ſeroient en cette vie les plus malheureux

de tous les hommes, & les plus dignes de compassion *. *Si in vita tantùm in Christo speramus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit S. Paul. Car ceux qui pleurent & qui souffrent persécution pour la justice, ne sont point heureux, parce qu'ils souffrent pour la justice, mais parce que le Royaume du Ciel est à eux, & qu'une grande récompense leur est réservée dans le Ciel; c'est-à-dire, parce qu'ils seront quelque jour heureux. Ceux qui souffrent persécution pour la justice, sont en cela justes, vertueux & parfaits, parce qu'ils sont dans l'ordre de Dieu, & que la perfection consiste à le suivre : mais ils ne sont pas heureux à cause qu'ils souffrent. Un jour ils ne souffriront plus, & alors ils seront heureux aussi-bien que justes & parfaits **. *Omnes boni & sancti*, dit S. Augustin, *etiam in tormentis quibuslibet divino fulti adjutorio*, SPE ILLIUS FINIS *beati vocantur*, QUO FINE BEATI ERUNT. *Nam si in eisdem tormentis & atrocissimis doloribus semper essent cum* QUIBUSLIBET VIRTUTIBUS, *eos esse miseros nulla* SANA RATIO *dubitaret*.

Cependant je ne nie pas que dès cette vie les justes ne soient heureux en quelque maniere par la force de leur espérance & de leur foi, qui rendent ces biens futurs comme présens à leur esprit. Car il est certain que lorsque l'espérance de quelque bien est forte & vive, elle l'approche de l'esprit

* I. aux Cor.
** *Epist. ad Macedonium* 155, *aliàs* 52.

& le lui fait goûter : ainſi elle le rend en quelque maniere heureux, puiſque c'eſt le goût du bien, la poſſeſſion du bien, le plaiſir qui nous rend heureux.

Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaiſirs ſenſibles ne ſont point bons, & qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en jouiſſent; puiſque cela n'eſt pas vrai, & que dans le tems de la tentation ils le reconnoiſſent à leur malheur. Il leur faut dire que bien que ces plaiſirs ſoient bons en eux-mêmes, & capables de les rendre en quelque maniere heureux, ils doivent néanmoins les éviter pour des raiſons ſemblables à celles que j'ai apportées : & il faut les avertir qu'ils ne les peuvent point éviter par leurs propres forces; parce qu'ils deſirent d'être heureux par une inclination qu'ils ne peuvent vaincre, & que ces plaiſirs paſſagers qu'ils doivent éviter, la contentent en quelque maniere; & qu'ainſi, ils ſont dans une miſérable néceſſité de ſe perdre, s'ils ne ſont ſecourus par la délectation de la grace qui contrebalance l'effort continuel des plaiſirs ſenſibles. Il leur faut dire ces choſes afin qu'ils connoiſſent diſtinctement leur foibleſſe & le beſoin qu'ils ont d'un libérateur.

Il faut parler aux hommes comme Jeſus-Chriſt leur a parlé, & non pas comme les Stoïciens, qui ne connoiſſoient ni la nature ni la maladie de l'eſprit humain. Il leur faut dire ſans ceſſe qu'il faut en un ſens ſe haïr & ſe mépriſer ſoi-même, & qu'il

ne faut point chercher ici bas d'établissement & de bonheur ; qu'il faut tous les jours porter sa croix ou l'instrument de son supplice, & perdre présentement sa vie pour la conserver éternellement. Enfin il leur faut montrer qu'ils sont obligés de faire tout le contraire de ce qu'ils desirent, afin qu'ils sentent leur impuissance pour le bien. Car les hommes veulent invinciblement être heureux, & l'on ne peut être actuellement heureux si l'on ne fait ce qu'on veut. Peut-être que, sentant leurs maux présens, & connoissant leurs maux futurs, ils s'humilieront sur la terre. Peut-être qu'ils crieront vers le Ciel, qu'ils chercheront un médiateur, qu'ils craindront les objets sensibles, & qu'ils auront une horreur salutaire pour tout ce qui flate les sens & la concupiscence. Peut-être qu'ils entreront ainsi dans cet esprit de priere & de pénitence si nécessaire pour obtenir la grace, sans laquelle il n'y a point de force, point de santé, point de salut à espérer.

II. *Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles.*

Nous sommes intérieurement convaincus que le plaisir est bon ; & cette conviction intérieure n'est point fausse, car le plaisir est effectivement bon. Nous sommes naturellement convaincus que le plaisir est le caractere du bien, & cette conviction naturelle est certainement vraie ; car ce qui cause le plaisir est certainement très-bon &

très-aimable. Mais nous ne sommes pas convaincus que les objets sensibles, ni que notre ame même soient capables de produire en nous du plaisir; car il n'y a aucune raison de le croire, & il y en a mille pour ne le pas croire. Ainsi les objets sensibles ne sont point bons, ils ne sont point aimables. S'ils sont utiles à la conservation de la vie, nous en devons user; mais, comme ils ne sont pas capables d'agir en nous, nous ne les devons point aimer. L'ame ne doit aimer que ce qui lui est bon, que ce qui est capable de la rendre plus heureuse & plus parfaite. Elle ne doit donc aimer que ce qui est au-dessus d'elle; car il est évident qu'elle ne peut recevoir sa perfection que de ce qui est au-dessus d'elle.

Mais, parce que nous jugeons qu'une chose est cause de quelqu'effet, lorsqu'elle l'accompagne toujours, nous nous imaginons que ce sont les objets sensibles qui agissent en nous, à cause qu'à leur approche nous avons de nouveaux sentimens, & que nous ne voyons point celui qui les cause véritablement en nous. Nous goûtons d'un fruit, & en même tems nous sentons de la douceur; nous attribuons donc cette douceur à ce fruit: nous jugeons qu'il la cause, & même qu'il la contient. Nous ne voyons point Dieu comme nous voyons & comme nous touchons ce fruit: nous ne pensons pas même à lui, ni peut-être à nous. Ainsi nous ne jugeons pas que Dieu soit la véritable cause de cette douceur, ni

que cette douceur ſoit une modification de notre ame, nous attribuons & la cauſe & l'effet à ce fruit que nous mangeons.

Ce que j'ai dit des ſentimens qui ont rapport au corps, ſe doit auſſi entendre de ceux qui n'y ont point de rapport, comme ſont ceux qui ſe rencontrent dans les pures intelligences.

Un eſprit ſe conſidere ſoi-même, il voit que rien ne manque à ſon bonheur & à ſa perfection, ou bien il voit qu'il ne poſſede pas ce qu'il ſouhaite. A la vûe de ſon bonheur il ſent de la joie : à la vûe de ſon malheur il ſent de la triſteſſe. Il s'imagine auſſitôt que c'eſt la vûe de ſon bonheur qui produit en lui-même ce ſentiment de joie, parce que ce ſentiment accompagne toujours cette vûe. Il s'imagine auſſi que c'eſt la vûe de ſon malheur qui produit en lui-même ce ſentiment de triſteſſe, parce que ce ſentiment ſuit cette vûe. La véritable cauſe de ces ſentimens, qui eſt Dieu ſeul, ne lui paroît pas : il ne penſe pas même à Dieu, car Dieu agit en nous ſans que nous le ſachions.

Dieu nous récompenſe d'un ſentiment de joie, lorſque nous connoiſſons que nous ſommes dans l'état où nous devons être, afin que nous y demeurions, que notre inquiétude ceſſe, & que nous goûtions pleinement notre bonheur ſans laiſſer remplir la capacité de notre eſprit d'aucune autre choſe. Mais il produit en nous un ſentiment de triſteſſe, lorſque nous connoiſſons

que nous ne ſommes pas dans l'état où nous devons être afin que nous n'y demeurions pas, & que nous cherchions avec inquiétude la perfection qui nous manque. Car Dieu nous pouſſe ſans ceſſe vers le bien, lorſque nous connoiſſons que nous ne le poſſédons pas; & il nous arrête fortement lorſque nous voyons que nous le poſſédons pleinement. Ainſi il me ſemble évident que les ſentimens de joie ou de triſteſſe intellectuelle, auſſi-bien que les ſentimens de joie & de triſteſſe ſenſible, ne ſont point des productions volontaires de l'eſprit.

Nous devons donc reconnoître ſans ceſſe par la raiſon, cette main inviſible qui nous comble de biens, & qui ſe cache à notre eſprit ſous les apparences ſenſibles. Nous devons l'adorer; nous devons l'aimer: mais nous devons auſſi la craindre; puiſque, ſi elle nous comble de plaiſirs, elle peut auſſi nous accabler de douleurs. Nous devons l'aimer par un amour de choix, par un amour éclairé, par un amour digne de Dieu & digne de nous. Notre amour eſt digne de Dieu, lorſque nous l'aimons par la connoiſſance que nous avons qu'il eſt aimable; & cet amour eſt digne de nous, parce qu'étant raiſonnables, nous devons aimer ce que la raiſon nous fait connoître digne de notre amour. Mais nous aimons les choſes ſenſibles par un amour indigne de nous, & dont auſſi elles ſont indignes: car étant raiſonnables nous les aimons ſans raiſon de les aimer, puiſque nous ne connoiſſons

point clairement qu'elles ſoient aimables, & que nous ſavons au contraire qu'elles ne le ſont pas. Mais le plaiſir nous ſéduit & nous les fait aimer; l'amour aveugle & déréglé du plaiſir étant la véritable cauſe des faux jugemens des hommes dans les ſujets de morale.

CHAPITRE XI.

De l'amour du plaiſir par rapport aux ſciences ſpéculatives. I. *Comment il nous empêche de découvrir la vérité.* II. *Quelques exemples.* III. *Eclairciſſement ſur la preuve de Deſcartes de l'exiſtence de Dieu.*

L'INCLINATION que nous avons pour les plaiſirs ſenſibles étant mal réglée, n'eſt pas ſeulement l'origine des erreurs dangereuſes où nous tombons dans les ſujets de morale, & la cauſe générale du déréglement de nos mœurs; elle eſt auſſi une des principales cauſes du déréglement de notre eſprit, & elle nous engage inſenſiblement dans des erreurs très-groſſieres, mais moins dangereuſes ſur des ſujets purement ſpéculatifs; parce que cette inclination nous empêche d'apporter aux choſes qui ne nous touchent pas, aſſez d'attention pour les comprendre & pour en bien juger.

On a déja parlé en pluſieurs endroits de la difficulté que les hommes trouvent à s'appliquer à des ſujets un peu abſtraits, par ce

que la matiere dont on traitoit alors le demandoit ainſi. On en a parlé vers la fin du premier Livre, en montrant que les idées ſenſibles touchant plus l'ame que les idées pures de l'eſprit, elle s'appliquoit ſouvent davantage aux manieres qu'aux choſes mêmes. On en a parlé dans le ſecond, parce que traitant de la délicateſſe des fibres du cerveau, on y faiſoit voir d'où venoit la moleſſe de certains eſprits efféminés. Enfin on en a parlé dans le troiſiéme, en parlant de l'attention de l'eſprit, lorſqu'il a fallu montrer que notre ame n'étoit guére attentive aux choſes purement ſpéculatives, mais beaucoup plus à celles qui la touchent & qui lui font ſentir du plaiſir ou de la douleur.

Nos erreurs ont preſque toujours pluſieurs cauſes qui contribuent toutes à leur naiſſance; de ſorte qu'il ne faut pas s'imaginer que ce ſoit faute d'ordre que l'on répete quelquefois preſque les mêmes choſes, & que l'on donne pluſieurs cauſes des mêmes erreurs, c'eſt qu'en effet il y en a pluſieurs. Je ne parle pas des cauſes réelles, car nous avons dit ſouvent qu'il n'y en avoit point d'autre réelle & véritable que le mauvais uſage de notre liberté, de laquelle nous n'uſons pas bien, en cela ſeul que nous n'en uſons pas toujours autant que nous le pouvons, ainſi que nous avons expliqué * dès le commencement de cet Ouvrage.

* Chap. 2.

On ne doit donc pas trouver à redire si, pour faire pleinement concevoir comment, par exemple, les manieres sensibles, dont on couvre les choses, nous surprennent & nous font tomber dans l'erreur, on a été obligé de dire par avance dans les autres Livres, que nous avions inclination pour les plaisirs, ce qu'il semble qu'on devoit remettre à celui-ci, qui traite des inclinations naturelles, & ainsi de quelques autres choses dans d'autres endroits. Tout le mal qui en arrivera, c'est que l'on n'aura pas besoin de dire ici beaucoup de choses que l'on seroit obligé d'expliquer si on ne l'avoit pas fait ailleurs.

Tout ce qui est dans l'homme est si fort dépendant l'un de l'autre, qu'on se trouve souvent comme accablé sous le nombre des choses qu'il faut dire dans le même tems, pour expliquer à fond ce que l'on conçoit. On se trouve quelquefois obligé de ne point séparer les choses qui sont jointes par la nature les unes avec les autres, & d'aller contre l'ordre qu'on s'est prescrit, lorsque cet ordre n'apporte que de la confusion, comme il arrive nécessairement en quelques rencontres. Cependant, avec tout cela, il n'est jamais possible de faire sentir aux autres tout ce qu'on pense. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire, c'est de mettre les Lecteurs en état de découvrir tout seuls avec plaisir & facilité, ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine & de fatigue. Et, parce qu'on ne peut rien dé-

couvrir ſans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'eſt ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnoiſſe l'avoir aſſez mal exécuté : & l'on avoue ſa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait doit exciter ceux qui liront ceci à ſe rendre attentifs par eux-mêmes pour y remédier, & pour pénétrer à fond des ſujets qui méritent ſans doute d'être pénétrés.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaiſirs, & généralement pour tout ce qui nous touche, ſont infinies ; parce que cette inclination diſſipe la vûe de l'eſprit, qu'elle l'applique ſans ceſſe aux idées confuſes des ſens & de l'imagination, & qu'elle nous porte à juger de toutes choſes avec précipitation par le ſeul rapport qu'elles ont avec nous.

I. *Comment l'amour du plaiſir nous empêche de découvrir la vérité.*

On ne voit la vérité que lorſque l'on voit les choſes comme elles ſont, & on ne les voit jamais comme elles ſont, ſi on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. Lorſque nous voyons les choſes en nous, nous ne les voyons que d'une maniere fort imparfaite, ou plutôt nous ne voyons que nos ſentimens, & non pas les choſes que nous ſouhaitons de voir & que nous croyons fauſſement que nous voyons.

Pour voir les choſes comme elles ſont en

elles-mêmes, il faut de l'application ; parce que présentement on ne s'unit pas à Dieu sans peine & sans effort. Mais, pour voir les choses en nous, il ne faut aucune application de notre part, parce que nous sentons même malgré nous ce qui nous touche. Nous ne trouvons point naturellement de plaisir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu : les idées pures des choses ne nous touchent point, je veux dire qu'elles ne nous touchent point sensiblement & vivement. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous applique & ne nous unit point à Dieu : au contraire, elle nous en détache & nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses & impures nous touchent fortement. L'amour du plaisir & la jouissance actuelle du plaisir, qui en réveille & qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc sans cesse de la vérité, pour nous jetter dans l'erreur.

Ainsi, ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairés de sa lumiere, doivent commencer par la privation du plaisir. Ils doivent éviter avec soin tout ce qui touche & tout ce qui partage agréablement l'esprit ; car il faut que les sens & les passions se taisent, si l'on veut entendre la parole de la vérité ; l'éloignement du monde & le mépris de toutes les choses sensibles étant nécessaires, aussi-bien pour la

perfection de l'eſprit que pour la converſion du cœur.

Lorſque nos plaiſirs ſont grands, lorſque nos ſentimens ſont vifs, nous ne ſommes pas capables des vérités les plus ſimples, & nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, ſi elles ne renferment quelque choſe de ſenſible. Lorſque nos plaiſirs ou nos autres ſentimens ſont modérés, nous pouvons reconnoître quelques vérités ſimples & faciles : mais s'il ſe pouvoit faire que nous fuſſions entiérement délivrés des plaiſirs & des ſentimens, nous ſerions capables de découvrir avec facilité les vérités les plus abſtraites & les plus difficiles que l'on ſache. Car, à proportion que nous nous éloignons de ce qui n'eſt point Dieu, nous nous approchons de Dieu même ; nous évitons l'erreur & nous découvrons la vérité. Mais depuis le péché, depuis l'amour déréglé du plaiſir prévenant, dominant & victorieux, l'eſprit eſt devenu ſi foible qu'il ne peut rien pénétrer, & ſi matériel & dépendant de ſes ſens, qu'il ne peut trouver de priſe à ce qui n'a point de corps, ſe rendre attentif aux vérités abſtraites, & qui ne le touchent pas. Ce n'eſt même qu'avec peine qu'il apperçoit les notions communes ; & ſouvent il juge faute d'attention, qu'elles ſont fauſſes ou obſcures. Il ne peut diſcerner la vérité des choſes d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entr'elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui, & il croit

ſouvent que celles-là ſont les plus vraies, qui lui ſont les plus utiles, les plus agréables, & qui le touchent le plus. Enfin cette inclination infecte & trouble toutes les perceptions que nous avons des objets; & par conſéquent tous les jugemens que nous en faiſons. Voici quelques exemples.

II. *Quelques exemples.*

C'eſt une notion commune que la vertu eſt plus eſtimable que le vice, qu'il vaut mieux être ſobre & chaſte qu'intempérant & voluptueux. Mais l'inclination pour le plaiſir brouille ſi fort cette idée en de certaines occaſions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, & qu'on ne peut en tirer les conſéquences qui ſont néceſſaires pour la conduite de la vie. L'ame s'occupe ſi fort des plaiſirs qu'elle eſpere, qu'elle les ſuppoſe innocens, & qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde ſait bien qu'il vaut mieux être juſte que d'être riche: que la juſtice rend un homme plus grand que la poſſeſſion des plus ſuperbes bâtimens, qui ſouvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir, que la grandeur de ſes injuſtices & de ſes crimes. Mais le plaiſir que des gens de néant reçoivent dans la vaine oſtentation de leur fauſſe grandeur, remplit ſuffiſamment la petite capacité de leur eſprit, pour leur cacher & leur obſcurcir une vérité ſi évidente. Ils s'imaginent ſottement qu'ils ſont de grands hom-

mes, parce qu'ils ont de grandes maiſons.

L'Analyſe ou l'Algebre ſpécieuſe eſt aſſurément la plus belle, je veux dire la plus féconde & la plus certaine de toutes les ſciences. Sans elle l'eſprit n'a ni pénétration, ni étendue, & avec elle, il eſt capable de ſavoir preſque tout ce qui ſe peut ſavoir avec certitude & avec évidence. Toute imparfaite qu'ait été cette ſcience, elle a rendu célebres tous ceux qui en ont été inſtruits, & qui ont ſû en faire uſage: ils ont découvert par ſon moyen des vérités qui paroiſſoient comme incompréhenſibles aux autres hommes. Elle eſt ſi proportionnée à l'eſprit humain que, ſans partager ſa capacité à des choſes inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à ſon but. En un mot, c'eſt une ſcience univerſelle & comme la clef de toutes les autres ſciences. Cependant quelque eſtimable qu'elle ſoit en elle-même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour la plûpart des hommes, par cette ſeule raiſon qu'elle n'a rien de ſenſible. Elle a été tout-à-fait dans l'oubli durant pluſieurs ſiécles. Il y a encore bien des gens qui n'en connoiſſent pas même le nom ; & de mille perſonnes, à peine y en a-t-il un ou deux qui en ſachent quelque choſe. Les plus ſavans qui l'ont renouvellée en nos jours, ne l'ont point encore pouſſée fort avant, & ne l'ont point traitée avec l'ordre & la netteté qu'elle mérite. Etant hommes comme les autres, ils ſe ſont enfin dégoûtés de ces vé-

rités pures que le plaiſir ſenſible n'accompagne pas, & l'inquiétude de leur volonté corrompue par le péché, la légéreté de leur eſprit qui dépend de l'agitation & de la circulation du ſang, ne leur a pas permis de ſe nourrir davantage de ces grandes, de ces vaſtes & de ces fécondes vérités, qui ſont les regles immuables & univerſelles de toutes les vérités paſſageres & particulieres qui ſe peuvent connoître avec exactitude.

La Métaphyſique de même, eſt une ſcience abſtraite qui ne flate point les ſens, & à l'étude de laquelle l'ame n'eſt point ſollicitée par quelque plaiſir prévenant ; c'eſt auſſi par la même raiſon que cette ſcience eſt fort négligée, & que l'on trouve ſouvent des perſonnes aſſez ſtupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a même qui nient que l'on puiſſe, & que l'on doive aſſurer d'une choſe ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte qu'on en a, que le néant n'a point de propriétés ; qu'une choſe ne peut être réduite à rien ſans miracle ; qu'aucun corps ne ſe peut mouvoir par ſes propres forces, qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il n'en a, & d'autres choſes ſemblables. Ils n'ont jamais conſidéré ces axiômes d'une vûe aſſez fixe & aſſez nette pour en découvrir clairement la vérité : & ils ont fait quelquefois des expériences qui les ont fauſſement convaincus que quelques-uns

de ces axiômes n'étoient pas vrais. Ils ont vû qu'en certaines rencontres les corps qui se choquoient avoient plus de mouvement après qu'avant le choc, & que dans d'autres ils en avoient moins. Ils ont vû souvent que le simple attouchement de quelque corps visible a été subitement suivi de grands mouvemens *. Et cette vûe sensible de quelques expériences dont ils ne voyent point les raisons, leur a fait conclure que les forces naturelles se pouvoient & augmenter & détruire. Ne devroient-ils pas considérer que les mouvemens peuvent se répandre des corps visibles aux invisibles, lorsque les corps moûs se rencontrent ; ou des corps invisibles aux visibles dans d'autres occasions. Lorsqu'un corps est suspendu à une corde, ce ne sont point les ciseaux avec lesquels on coupe la corde qui donnent le mouvement à ce corps, c'est une matiere invisible. Lorsqu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'est point le mouvement du charbon, mais une matiere invisible qui sépare toutes les parties de cette poudre, & qui leur donne un mouvement capable de faire sauter une maison. Il y a mille manieres inconnues, par lesquelles la matiere invisible communique son mouvement aux corps grossiers & visibles. Du moins n'est-il pas évident que cela ne se puisse faire, comme il est évident que la force mouvante des corps ne

* Voyez les Loix du mouvement dans les Eclaircissemens.

peut naturellement augmenter ni diminuer.

De même les hommes voyent que le bois que l'on jette dans le feu cesse d'être ce qu'il est, & que toutes les qualités sensibles qu'ils y remarquent se dissipent, & delà ils s'imaginent avoir droit de conclure, qu'il se peut faire qu'une chose rentre dans le néant dont elle est sortie. Ils cessent de voir le bois, & ils ne voyent qu'un peu de cendres qui lui succédent; & de-là ils jugent que la plus grande partie du bois cesse d'être, comme si le bois ne pouvoit pas être réduit en des parties qu'ils ne puissent voir. Du moins n'est-il pas aussi évident que cela ne se puisse faire, qu'il est évident que la force qui donne l'être à toutes choses n'est pas sujette au changement; & que par les forces ordinaires de la nature, ce qui est ne peut être réduit à rien, comme ce qui n'est point ne peut commencer d'être. Mais la plûpart des hommes ne savent ce que c'est que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la vérité, selon laquelle ils doivent juger de toutes choses. Ce sont leurs yeux qui réglent leurs décisions. Ils jugent selon ce qu'ils sentent, & non pas selon qu'ils conçoivent, car ils sentent avec plaisir, & ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, si l'on peut assurer sans crainte de se tromper, que le tout est plus grand que sa partie; & je m'assure qu'il ne s'en trouvera pas un qui ne réponde d'abord ce

qu'il faut répondre. Demandez-leur ensuite, si l'on peut de même, sans crainte de se tromper, assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, & vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent sans hésiter ; qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, & que la plûpart ne sauront que répondre. Cependant cet axiôme Métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, ou plutôt ; que tout ce que l'on conçoit clairement, précisément, tel que l'on le conçoit, est plus évident que l'axiôme que le tout est plus grand que sa partie ; parce que ce dernier axiôme n'est pas tant un axiôme qu'une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiôme, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre ; il est absolument le premier & le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes. D'où vient donc que personne n'hésite sur la conclusion, & que bien des gens doutent du principe dont elle est tirée ; si ce n'est que les idées de tout & de partie sont sensibles, & qu'on voit, pour ainsi dire, de ses yeux, que le tout est plus grand que sa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux la vérité du premier axiôme de toutes les sciences ?

Comme dans cet axiôme il n'y a rien qui arrête & qui applique naturellement l'esprit,

l'esprit, il faut vouloir le considérer, & même avec un peu de constance & de fermeté pour en reconnoître la vérité avec évidence. Il faut que la force de la volonté supplée à l'attrait sensible. Mais les hommes ne s'avisent pas de penser aux objets qui ne flattent point leurs sens, ou s'ils s'en avisent, ils ne font point d'effort pour cela.

Car, pour continuer notre même exemple, ils pensent qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie, qu'une montagne de marbre est possible, & qu'une montagne sans vallée est impossible, & qu'il n'est pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins on peut dire, que l'évidence est égale dans toutes ces propositions, puisqu'elles sont tontes également éloignées du premier principe.

Voici le premier principe *. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente: on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout, que dans l'idée qu'on a de sa partie; que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre; l'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée, & l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie: donc une mon-

* Ce raisonnement est tiré des Méditations de M. Descartes.

tagne de marbre peut exiſter : donc une montagne ſans vallée ne peut exiſter : donc Dieu ou l'être infiniment parfait exiſte néceſſairement. Il eſt viſible que ces concluſions ſont également éloignées du premier principe de toutes les Sciences. Elles ſont donc également évidentes en elles-mêmes. Il eſt donc auſſi évident que Dieu exiſte, qu'il eſt évident que le tout eſt plus grand que ſa partie. Mais, parce que les idées d'infini, de perfections, d'exiſtence néceſſaire ne ſont pas ſenſibles comme les idées du tout & de partie, on s'imagine qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne ſent pas ; & quoique ces concluſions ſoient également évidentes, elles ne ſont pas toutefois également reçues.

Il y a des gens qui tâchent de perſuader qu'ils n'ont point l'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne ſais comment ils s'aviſent de répondre poſitivement, lorſqu'on leur demande ſi un être infiniment parfait eſt rond ou quarré, ou quelque choſe de ſemblable : car ils devroient dire qu'ils n'en ſavent rien, s'il eſt vrai qu'ils n'en ayent point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'eſt bien raiſonner que de conclure que Dieu n'eſt point un être impoſſible, de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'exiſtence impoſſible ; & ils ne veulent pas que l'on conclue de même que Dieu exiſte néceſſairement, de ce qu'on conçoit l'exiſtence néceſſaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin qui prétendent, que cette preuve de l'exiſtence de Dieu, qui eſt de M. Deſcartes, eſt un pur ſophiſme, & que l'argument ne conclut que ſuppoſé qu'il ſoit vrai que Dieu exiſte, comme ſi on ne le prouvoit pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente. C'eſt-là le principe général de toutes les ſciences. L'exiſtence néceſſaire eſt renfermée dans l'idée qui repréſente un être infiniment parfait. Ils l'accordent, & par conſéquent on doit dire que l'être infiniment parfait exiſte. Oui, diſent-ils; ſuppoſé qu'il exiſte.

Mais faiſons une réponſe pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la ſolidité de leur réponſe. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente : c'eſt le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans l'idée qui repréſente un quarré, ou bien on conçoit clairement que l'exiſtence poſſible eſt renfermée dans l'idée d'une tour de marbre : donc un quarré a quatre angles : donc une tour de marbre eſt poſſible. Je dis que ces concluſions ſont vraies, ſuppoſé que le quarré ait quatre angles & que la tour de marbre ſoit poſſible; de même qu'ils répondent que Dieu exiſte, ſuppoſé qu'il exiſte : c'eſt-à-dire en un mot, que les concluſions de ces dé-

monſtrations ſont vraies, ſuppoſé qu'elles ſoient vraies.

J'avoue que ſi je faiſois un tel argument: on doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente, on conçoit clairement l'exiſtence néceſſaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait; donc un corps infiniment parfait exiſte. Il eſt vrai, dis-je, que ſi je faiſois un tel argument, on auroit raiſon de me répondre, qu'il ne concluroit pas l'exiſtence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais ſeulement que, ſuppoſé qu'il y eût un tel corps, il auroit par lui-même ſon exiſtence. La raiſon en eſt que l'idée de corps infiniment parfait eſt une fiction de l'eſprit, ou une idée compoſée, & qui par conſéquent peut être fauſſe ou contradictoire, comme elle l'eſt en effet: car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier & fini tel que le corps ne pouvant pas être conçu univerſel & infini.

Mais l'idée de Dieu, ou de l'être en général, de l'être ſans reſtriction, de l'être infini, n'eſt point une fiction de l'eſprit. Ce n'eſt point une idée compoſée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus ſimple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui eſt & tout ce qui peut être. Or cette idée ſimple & naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'exiſtence néceſſaire; car il eſt évident que l'être (je ne dis pas

un *tel être*) a ſon exiſtence par lui-même, & que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impoſſible & contradictoire que le véritable être ſoit ſans exiſtence. Il ſe peut faire que les corps ne ſoient pas, parce que les corps ſont de *tels êtres*, qui participent de l'être & qui en dépendent. Mais l'être ſans reſtriction eſt néceſſaire; il eſt indépendant, il ne tient ce qu'il eſt que de lui-même : tout ce qui eſt vient de lui. S'il y a quelque choſe, il eſt; puiſque tout ce qui eſt vient de lui : mais, quand il n'y auroit aucune choſe en particulier, il ſeroit; parce qu'il eſt par lui-même, & qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point; ſi ce n'eſt qu'on ſe le repréſente comme un être en particulier, ou comme un *tel être*, & que l'on conſidére ainſi toute autre idée que la ſienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu ſoit, ordinairement ils ne conſidérent point l'être, mais un *tel être*, & par conſéquent un être qui peut être ou n'être pas.

III. *Eclairciſſement de la preuve de M. Deſcartes de l'exiſtence de Dieu.*

Cependant, afin que l'on puiſſe comprendre encore plus diſtinctement cette preuve de M. Deſcartes, de l'exiſtence de Dieu, & répondre plus clairement à quelques inſtances que l'on pourroit y faire, voici ce me ſemble ce qu'il eſt néceſſaire d'y ajouter. Il faut ſe ſouvenir que, lorſqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-

même, ni par elle-même : car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisiéme Livre, que par la vûe de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence ; son idée sans elle ; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences. Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même ; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'existe : on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence : on ne le peut voir simplement comme un être possible : rien ne le comprend : rien ne le peut représenter. Si donc on y pense il faut qu'il soit.

Ce raisonnement me paroît dans la derniere évidence. Cependant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini ; & que les modalités de notre ame, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, & généralement de tout ce que nous appercevons. Erreur grof-

fiére, & qui, par ses conséquences détruit la certitude de toutes les Sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'ame soient représentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont : car, quoique nous ayons sentiment intérieur de notre existence & de nos modalités actuelles, nous ne les connoissons nullement.

Certainement l'ame n'a point d'idée claire de sa substance, on sait ce que j'entens par *idée claire* *. Elle ne peut découvrir, en se considérant, si elle est capable de telle & telle modification qu'elle n'a jamais eue. Elle sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connoît pas ; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, & pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se sentir & se connoître. Dieu qui agit incessamment dans l'ame la connoît parfaitement : il voit clairement sans souffrir la douleur, comment l'ame doit être modifiée, afin qu'elle en souffre : mais l'ame au contraire souffre la douleur, & ne la connoît pas. Dieu la connoît sans la sentir, & l'ame la sent sans la connoître.

Dieu connoît clairement la nature de l'ame, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire & représentative. Dieu,

* Voyez le Chapitre 7. de la seconde Part. du 3 Livre, & l'éclaircissement qui y a rapport.

comme parle Saint Thomas *, connoît parfaitement ſa ſubſtance ou ſon eſſence, & il y découvre par conſéquent toutes les manieres dont elle eſt participable par les créatures. Ainſi la ſubſtance eſt véritablement repréſentative de l'ame, parce qu'elle en renferme l'archétype ou le modele éternel. Car Dieu ne peut tirer que de lui-même ſes connoiſſances. Il voit dans ſon eſſence les idées ou les eſſences de tous les êtres poſſibles; & dans ſes volontés leur exiſtence & toutes les circonſtances de leur exiſtence. Mais l'ame n'eſt à elle-même que ténébres, ſa lumiere lui vient d'ailleurs. Tous les êtres qu'elle connoît & qu'elle peut connoître, ne ſont point des reſſemblances de ſa ſubſtance, ils n'y participent point, elle ne contient point éminemment leurs perfections. Les modalités de l'ame ne peuvent donc point être comme en Dieu, repréſentatives de l'eſſence ou de l'idée des êtres poſſibles: il eſt donc néceſſaire de diſtinguer les idées qui nous éclairent, qui nous affectent, & qui repréſentent ces êtres, des modalités de notre

* *Deus eſſentiam ſuam perfectè cognoſcit. Unde cognoſcit eam ſecundùm omnem modum quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci non ſolùm ſecundùm quod in ſe eſt, ſed ſecundùm quod eſt participabilis, ſecundùm aliquem modum ſimilitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundùm quod aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam ut ſic imitabilem à tali creatura, cognoſcit eam ut propriam rationem & ideam hujus creaturæ; & ſimiliter de aliis.* 1. p. q. 15. art. 2. Voyez quæſt. 14. art. 6.

ame, c'eſt-à-dire des perceptions que nous en avons. Et, comme l'exiſtence des créatures ne dépend point de nos volontés, mais de celle du Créateur, il eſt encore clair que nous ne pouvons nous aſſurer de leur exiſtence que par quelque eſpéce de révélation ou naturelle ou ſurnaturelle.

Mais de plus, quand tous les êtres ſeroient des reſſemblances de notre ame, comment pourroit-elle les voir dans ſes modalités prétendues repréſentatives, elle qui ne connoît point ſa ſubſtance parfaitement, *ſecundum omnem modum quo cognoſcibilis eſt*, qui ne connoît point comment elle eſt modifiée par la perception qu'elle a des objets, que dis-je, elle qui ſe confond avec le corps, & qui ne ſait pas ſouvent quelles ſont les modalités qui lui appartiennent : elle enfin qui, lorſqu'on la touche, ou que les idées l'affectent par leur efficace, ſent en elle-même ſes modalités ou ſes perceptions; car où pourroit-elle les ſentir ailleurs? mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle eſt, ſa nature, ſes propriétés, toutes les modalités dont elle eſt capable, juſqu'à ce que la ſubſtance lumineuſe & toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la repréſente, l'eſprit intelligible, le modele éternel ſur lequel elle a été formée. Mais tâchons d'éclaircir encore cette matiére, & de forcer tout eſprit attentif à ſe rendre à cette propoſition qui m'avoit paru claire par elle-même, que rien de fini ne peut re-

présenter l'infini ; & qu'ainsi Dieu existe puisqu'on y pense.

Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, c'est ne point voir : penser à rien, c'est ne point penser : il est impossible d'appercevoir une fausseté, un rapport, par exemple d'égalité entre deux, & deux & cinq. Car ce rapport ou tel autre qui n'est point, peut être crû, mais certainement il ne peut être apperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est-là proprement le premier principe de toutes nos connoissances, c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la Métaphysique*, dont il est à propos de lire les deux premiers. Car celui-ci, ordinairement reçu des Cartésiens ; qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend ; & il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires & divines. Car, si nos idées n'étoient que nos perceptions, si nos modalités étoient représentatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, & par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes, & qu'ainsi il n'a pas créé le monde sur nos perceptions, mais sur ses idées, sur le modele éternel qu'il en découvre dans son essence? Or il suit de ce que le néant n'est pas visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessaire-

ment. Je dis ce qu'on voit immédiatement, qu'on y prenne garde, ou ce que l'on conçoit. Car, à parler en rigueur, les objets que l'on voit immédiatement, ſont bien différens de ceux que l'on voit au-dehors, ou plutôt que l'on croit voir ou que l'on regarde; car il eſt vrai en un ſens que l'on ne voit point ces derniers; puiſqu'on peut voir ou plutôt croire voir au-dehors des objets qui ne ſont point, nonobſtant que le néant ne ſoit point viſible. Mais il y a contradiction qu'on puiſſe voir immédiatement ce qui n'eſt point: car dans le même-tems on verroit & l'on ne verroit point, puiſque voir rien, c'eſt ne point voir.

Mais quoiqu'il faille être pour être apperçu, tout ce qui eſt actuellement, n'eſt pas pour cela viſible par lui-même. Car afin qu'il le fût, il faudroit qu'il pût agir immédiatement dans l'ame, qu'il pût par lui-même éclairer, affecter ou modifier les eſprits. Autrement notre ame, qui eſt purement paſſive, en tant que capable de perceptions, ne l'appercevroit jamais. Car quand même on imagineroit que l'ame fût dans l'objet & le pénétrât, comme l'on ſuppoſe ordinairement qu'elle eſt dans le cerveau, & qu'elle le pénétre, elle ne pourroit l'appercevoir; puiſqu'elle ne peut pas découvrir les parties qui compoſent ſon cerveau, celle-là même où l'on dit qu'elle fait ſa principale réſidence. C'eſt qu'il n'y a rien de viſible & d'intelligible par ſoi-même, que ce qui peut agir dans les eſprits.

Supposons néanmoins ces deux faussetés ; 1°. que toute réalité puisse être apperçue par l'action prétendue de l'esprit ; 2°. que l'ame n'ait pas seulement sentiment intérieur de son être & de ses modalités ; mais qu'elle les connoisse parfaitement. Pourvû qu'on m'accorde seulement que le néant ne soit pas visible, ce que je viens de démontrer, il est bien aisé d'en conclurre que les modalités de l'ame ne peuvent représenter l'infini. Car on ne peut voir trois réalités où il n'y en a que deux, puisqu'on verroit un néant, une réalité qui ne seroit point. On ne peut voir cent réalités où il n'y en a que quarante : car on verroit soixante réalités qui ne seroient point. On ne peut donc pas voir l'infini dans l'ame ni dans ses modalités finies : car on verroit un infini qui ne seroit point. Or le néant n'est ni visible, ni intelligible. Donc l'ame ne peut voir dans sa substance ni dans ses modalités une réalité infinie, cette étendue intelligible, par exemple, qu'on voit si clairement être infinie, que l'on est certain que l'ame ne l'épuisera jamais. Mais pouvoir représenter l'infini, ce n'est pas pouvoir l'appercevoir, ce n'est pas pouvoir en avoir une perception fort légére ou infiniment petite, telle qu'est celle que nous en avons : c'est pouvoir le faire appercevoir en soi ; & par conséquent le contenir, pour ainsi parler, puisque le néant ne peut être apperçû ; & le contenir même tel, qu'il soit intelligible ou efficace par lui-même,

capable d'affecter la substance intelligente de l'ame.

Il est donc clair que l'ame, que ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini : qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même, & que par l'efficace de sa substance : que l'infini n'a point & ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui qui le représente ; & qu'ainsi, si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. Mais certainement on y pense. On en a, je ne dis pas une *compréhension*, ou une perception qui le mesure & qui l'embrasse, mais on en a quelque perception, c'est-à-dire une perception infiniment petite comparée à une compréhension parfaite.

On doit bien prendre garde, qu'il ne faut pas plus de pensée, ou une plus grande capacité de penser pour avoir une perception infiniment petite de l'infini, que pour avoir une perception parfaite de quelque chose de fini : puisque toute grandeur finie comparée à l'infini ou divisée par l'infini, est à cette grandeur finie, comme cette même grandeur est à l'infini. Cela est évident par la même raison qui prouve, que $\frac{1}{1000}$ est à 1, comme 1 est à 1000, que deux, trois, quatre millioniemes, est à deux, trois, quatre, comme deux, trois, quatre, est à deux, trois, quatre millions ; car, quoiqu'on augmente infiniment les zeros, il est clair que la proportion demeure toujours la même. C'est qu'une grandeur ou une réalité finie est égale à une réalité

infiniment petite de l'infini, ou par rapport à l'infini; je dis par rapport à l'infini, car le grand & le petit n'eſt tel que par rapport. Ainſi il eſt certain qu'une modalité, ou une perception finie en elle-même, peut être la perception de l'infini, pourvû que la perception de l'infini ſoit infiniment petite par rapport à une perception infinie ou à la compréhenſion parfaite de l'infini.

Pour tâcher de comprendre plus diſtinctement comment un eſprit fini peut appercevoir l'infini, concevons que la capacité qu'a l'ame d'appercevoir ſoit par exemple de quatre degrés, & que l'idée de ſa main ou d'un pied d'étendue, la touche ſi vivement par la douleur, que toute la capacité qu'elle a de penſer en ſoit remplie: il eſt clair que, ſi l'idée de deux pieds d'étendue la touche avec la moitié moins de force, ſa capacité de penſer ſuffira pour les appercevoir. De même, ſi l'objet immédiat qui la touche eſt un million de fois plus grand, mais qu'il ne la touche d'une force qui ne ſoit que la millioniéme de la premiere, ſa capacité de penſer ſuffira pour l'appercevoir; & le produit pour ainſi dire de l'infinité de l'objet par l'infiniment petite perception, ſera toujours égale à la capacité qu'elle a de penſer. Car le produit de l'infini par l'infiniment petit eſt une grandeur finie & conſtante, telle qu'eſt la capacité qu'a l'ame de penſer. Cela eſt évident, & le fondement de la propriété des hyperboles entre les aſymptotes, dont le produit

des coupées croiſſantes à l'infini par les ordonnées diminuantes à l'infini, eſt toujours égale à la même grandeur. Or le produit de l'infini par zero eſt certainement zero, & notre capacité de penſer n'eſt pas zero, elle n'eſt pas nulle. Il eſt donc clair que notre eſprit, quoique fini, peut appercevoir l'infini, mais par une perception, qui, quoiqu'infiniment légére, eſt certainement très-réelle.

Il faut ſur-tout bien remarquer, qu'on ne doit pas juger de la grandeur des objets ou de la réalité des idées par la force & la vivacité, ou, pour parler comme l'Ecole, par le degré *d'intention* des modalités ou des perceptions dont les idées affectent notre ame. La pointe d'une épine qui me pique, un charbon ardent qui me brûle, n'a pas tant de réalité qu'une campagne que je vois. Cependant la capacité que j'ai de penſer eſt plus remplie par la douleur de la piqure ou de la brûlure que par la vûe de la campagne. De même, quand j'ai les yeux ouverts au milieu d'une campagne, j'ai une perception ſenſible d'une étendue bornée bien plus vive & qui occupe davantage la capacité de mon ame, que celle que j'ai quand je penſe à l'étendue les yeux fermés. Mais l'idée de l'étendue qui m'affecte par le ſentiment de diverſes couleurs, n'a pas tant de réalité que celle qui ne m'affecte les yeux fermés que de pure intellection : car, par la pure intellection, je vois de l'étendue infiniment au-

delà de celle que je vois les yeux ouverts. Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas ici de l'efficace, je dis de la réalité des idées, par la maniere forte ou légére dont elles nous touchent : mais il faut juger de la grandeur de leur réalité par celle qu'on découvre en elles, quelque légére que puisse être la modalité dont elles nous touchent, quelque foible que soit la perception que nous en avons. Il faut juger de leur réalité, parce que nous l'appercevons, & que le néant ne peut être apperçu. Je dis ceci pour faire concevoir qu'il n'y a point de contradiction que l'infini puisse être apperçu par une capacité finie de perception & pour désabuser ceux qui, trompés par cette contradiction prétendue, soutiennent qu'on n'a point d'idée de l'infini; nonobstant le sentiment intérieur qui nous apprend que nous pensons actuellement à l'infini, ou, pour parler comme les autres, que nous avons naturellement l'idée de Dieu ou de l'être infiniment parfait.

J'aurois pû prouver que les modalités de l'ame ne sont point représentatives de l'infini ni de quoi que ce soit, ou que les idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons, par d'autres preuves que celle que je viens de tirer de cette notion commune, que le néant n'est pas visible. Car il est clair que les modalités de l'ame sont changeantes, & que les idées sont immuables. Que ses modalités sont particuliéres, & que les idées sont universelles

& générales à toutes les intelligences; car ſans cela elles ne pourroient pas lier entr'elles de ſociété : que ſes modalités ſont contingentes, & que les idées ſont éternelles & néceſſaires : que ſes modalités ſont obſcures & ténébreuſes, & que les idées ſont très-claires & très-lumineuſes; c'eſt-à-dire, que ſes modalités ne ſont qu'obſcurement, quoique vivement ſenties, & que les idées ſont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les ſciences : que ſes idées enfin ſont efficaces, puiſqu'elles agiſſent dans les eſprits, qu'elles les éclairent, & les rendent heureux & malheureux, ce qui eſt évident par la douleur que l'idée de la main fait à ceux à qui on a coupé le bras. Mais j'ai déja tant écrit ſur la nature des idées dans cet ouvrage, & dans pluſieurs autres, que je crois avoir quelque droit d'y renvoyer le Lecteur.

Il eſt donc auſſi évident qu'il y a un Dieu, qu'il l'eſt à moi que je ſuis. Je conclus que je ſuis, parce que je me ſens, & que le néant ne peut être ſenti. Je conclus de même que Dieu eſt, que l'être infiniment parfait exiſte, parce que je l'apperçois, & que le néant ne peut être apperçu, ni par conſéquent l'infini dans le fini.

Mais il eſt aſſez inutile de propoſer au commun des hommes de ces démonſtrations. Ce ſont des démonſtrations que l'on peut appeller perſonnelles, parce qu'elles ne convainquent point généralement tous

les hommes. C'eſt que la plûpart, & quelquefois même les plus ſavans ou qui ont le plus de lecture, ne veulent ou ne peuvent pas donner d'attention à des preuves métaphyſiques, pour leſquelles ils ont d'ordinaire un ſouverain mépris. Il faut donc, ſi l'on veut les convaincre, en apporter de plus ſenſibles: & certainement on n'en manque pas; car il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'exiſtence de Dieu. On n'apporte celle-ci que pour faire voir que les vérités abſtraites n'agiſſant preſque point ſur nos ſens, on les prend pour des illuſions & pour des chimeres: au lieu que les vérités groſſiéres, palpables, & qui ſe font ſentir, forçant l'ame à les conſidérer, l'on ſe perſuade qu'elles ont beaucoup de réalité; à cauſe que depuis le péché elles font beaucoup plus d'impreſſion ſur notre eſprit que les vérités purement intelligibles.

C'eſt encore par la même raiſon qu'il n'y a pas lieu d'eſpérer que le commun des hommes ſe rende jamais à cette démonſtration, pour prouver que les animaux ne ſentent point: ſavoir qu'étant innocens, comme tout le monde en convient, & je le ſuppoſe, s'ils étoient capables de ſentiment, il arriveroit que ſous un Dieu infiniment juſte & tout-puiſſant, une créature innocente ſouffriroit de la douleur, qui eſt une peine, & la punition de quelque péché. Les hommes ſont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiôme, *ſub juſto Deo*,

quisquam nisi mereatur, miser esse non potest, dont Saint Augustin * se sert avec beaucoup de raison contre Julien, pour prouver le péché originel & la corruption de notre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucune force ni aucune solidité dans cet axiôme & dans quelques autres, qui prouvent que les bêtes ne sentent point, parce que, comme nous venons de dire, ces axiômes sont abstraits, qu'ils ne renferment rien de sensible ni de palpable, & qu'ils ne font aucune impression sur nos sens.

Les actions & les mouvemens sensibles que font les bêtes pour la conservation de leur vie, sont des raisons, quoique seulement vrai-semblables, qui nous touchent bien davantage, & qui par conséquent nous inclinent bien plus fortement à croire qu'elles souffrent de la douleur, lorsqu'on les frappe & qu'elles crient, que cette raison abstraite de l'esprit pur, quoique très-certaine & très-évidente par elle-même. Car il est certain que la plûpart des hommes n'ont point d'autre raison pour croire que les animaux ont des ames, que la vûe sensible de tout ce que les bêtes font pour la conservation de leur vie.

Cela paroît assez de ce que la plûpart ** ne s'imaginent pas qu'il y ait une ame dans un œuf, quoique la transformation d'un

* *Oper. perf.*

** Je parle ici selon l'opinion de ceux qui croyent que le poulet se forme de l'œuf, quoiqu'il ne fasse peut-être que s'en nourrir.

œuf en poulet ſoit infiniment plus difficile que la conſervation ſeule du poulet, lorſqu'il eſt entiérement formé. Car, de même qu'il faut plus d'eſprit pour faire une montre d'un morceau de fer, que pour la faire aller quand elle eſt toute achevée ; il faudroit plutôt admettre une ame dans un œuf pour en former un poulet, que pour faire vivre ce poulet quand il eſt tout-à-fait formé. Mais les hommes ne voyent pas ſenſiblement la maniere admirable dont un poulet ſe forme, de même qu'ils voyent toujours ſenſiblement la maniere dont il cherche les choſes qui ſont néceſſaires à ſa conſervation. Ainſi ils ne ſont pas portés à croire qu'il y a des ames dans les œufs, par quelque impreſſion ſenſible des mouvemens néceſſaires pour transformer les œufs en poulets : mais ils donnent des ames aux animaux, à cauſe de l'impreſſion ſenſible des actions extérieures que ces animaux font pour la conſervation de leur vie ; quoique la raiſon que je viens de dire ſoit plus forte pour donner des ames aux œufs, que pour en donner aux poulets.

Cette ſeconde raiſon, que toutes les ames étant des ſubſtances plus excellentes que les corps, elles ſeroient mal ordonnées ſi elles n'étoient créées que pour *informer* des corps, & que leur fin ne fût que la jouiſſance des corps ; cette raiſon, dis-je, devroit convaincre que les bêtes n'ont point d'ame ; ceux qui croyent d'une part qu'elles n'ont point péché, & de l'autre que

Dieu eſt ſage, & que, s'aimant invinciblement, il eſtime davantage les êtres qui participent le plus à ſon eſſence. Enfin, il eſt évident que la matiere n'eſt capable que des modifications qui ſe peuvent déduire de l'idée claire qu'on a de ſon eſſence ; & que ſoutenir que les bêtes ſentent, deſirent, connoiſſent, quoique leurs ames ſoient corporelles, c'eſt dire, ce qu'on ne conçoit point, & ce qui renferme une contradiction manifeſte. Mais les hommes confondront & brouilleront éternellement ces raiſons plutôt que d'avouer une choſe contraire à des preuves ſeulement vrai-ſemblables, mais très-ſenſibles & très-touchantes : & on ne les pourra pleinement convaincre, qu'en oppoſant des preuves ſenſibles à leurs preuves ſenſibles, & en leur montrant viſiblement comment toutes les parties des animaux ne ſont que des machines, & qu'ils peuvent ſe remuer ſans ame par la ſeule impreſſion des objets, & par leur conſtitution particuliére, comme M. Deſcartes a commencé de le faire dans ſon Traité *de l'homme*. Car toutes les raiſons les plus certaines & les plus évidentes de l'entendement pur, ne leur perſuaderont jamais le contraire des preuves obſcures qu'ils ont par les ſens ; & c'eſt même s'expoſer à la riſée des eſprits ſuperficiels & peu capables d'attention, que de prétendre leur prouver, par des raiſons un peu relevées, que les animaux ne ſentent point.

Il faut donc bien retenir que la forte in-

clination que nous avons pour les divertiſſemens, les plaiſirs, & généralement pour tout ce qui touche nos ſens, nous jette dans un très-grand nombre d'erreurs; parce que la capacité de notre eſprit étant bornée, cette inclination nous détourne ſans ceſſe de l'attention aux idées claires & diſtinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fauſſes, obſcures & trompeuſes de nos ſens, leſquelles inclinent plus la volonté par l'eſpérance du bien & du plaiſir, qu'elles n'éclairent l'eſprit par leur lumiere & leur évidence.

CHAPITRE XII.

Des effets que la penſée des biens & des maux futurs eſt capable de produire dans l'eſprit.

S'IL arrive ſouvent que de petits plaiſirs & de légéres douleurs que l'on ſent actuellement, ou même que l'on s'attend de ſentir, nous brouillent étrangement l'imagination, & nous empêchent de juger des choſes ſelon leurs véritables idées; il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agiſſe point ſur notre eſprit. Mais il eſt à propos de conſidérer ce qu'elle eſt capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'eſpérance d'une éternité de plaiſir n'agit pas ſi fort

ſur les eſprits, que la crainte d'une éternité de tourmens. La raiſon en eſt, que les hommes n'aiment pas tant le plaiſir qu'ils haïſſent la douleur. De plus, par le ſentiment intérieur qu'ils ont de leurs déſordres, ils ſavent qu'ils ſont dignes de l'enfer, & ils ne voyent rien dans eux-mêmes qui mérite des récompenſes auſſi grandes que celle de participer à la félicité de Dieu même. Ils ſentent que lorſqu'ils le veulent, & même ſouvent lorſqu'ils ne le veulent pas, que loin de mériter ces récompenſes, ils ſont dignes des plus grands châtimens; car leur conſcience ne les quitte jamais. Mais ils ne ſont pas de même inceſſamment convaincus que Dieu veut faire paroître ſa miſéricorde ſur des pécheurs, après avoir fait éclater ſa juſtice contre ſon Fils. Ainſi les juſtes mêmes appréhendent plus vivement l'éternité des tourmens, qu'ils n'eſperent l'éternité des plaiſirs. La vûe de la peine agit donc davantage que la vûe de la récompenſe, & voici à peu près ce qu'elle eſt capable de produire, non pas toute ſeule, mais comme cauſe principale.

Elle fait naître dans l'eſprit une infinité de ſcrupules, & les fortifie de telle ſorte, qu'il eſt preſqu'impoſſible de s'en délivrer. Elle étend, pour ainſi dire la foi juſqu'aux préjugés, & fait rendre le culte qui n'eſt dû qu'à Dieu, à des puiſſances imaginaires. Elle arrête opiniâtrément l'eſprit à des ſuperſtitions vaines ou dangereuſes. Elle

fait embraſſer avec ardeur & avec zele des traditions humaines & des pratiques inutiles pour le ſalut; des dévotions Juïves & Phariſaïques que la crainte ſervile a inventées. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de déſeſpoir; de ſorte que, regardant confuſément la mort comme le néant, ils ſe hâtent brutalement de ſe perdre, afin de ſe délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent & qui les effrayent. Les femmes, les jeunes gens, les eſprits foibles ſont les plus ſujets aux ſcrupules & aux ſuperſtitions, & les hommes ſont les plus capables de déſeſpoir.

Il eſt facile de reconnoître les raiſons de toutes ces choſes. Car il eſt viſible que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible & la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'eſprit & qui frappent l'imagination; il eſt néceſſaire qu'elle ſoit accompagnée d'une grande ſuite d'idées acceſſoires, leſquelles faſſent toutes un effet conſidérable ſur l'eſprit, à cauſe du rapport qu'elles ont à cette grande & terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini n'eſt point petit; ou s'il eſt petit en lui-même, il reçoit, par ce rapport, une grandeur qui n'a point de bornes & qui ne ſe peut comparer avec tout ce qui eſt fini. Ainſi, tout ce qui a quelque rapport, ou même que l'on s'imagine avoir quelque rapport à cette alternative néceſſaire d'une éternité de tourmens ou d'une éternité de délices

délices qui nous eſt propoſée, effraye par néceſſité tous les eſprits qui ſont capables de quelques réflexions & de quelque ſentiment.

Les femmes, les jeunes gens, & les eſprits foibles ayant, comme j'ai déja dit ailleurs, les fibres du cerveau molles & flexibles, reçoivent des veſtiges très-profonds de cette alternative; &, lorſqu'ils ont abondance d'eſprits, & qu'ils ſont plus capables de ſentiment que de juſtes réflexions, ils reçoivent, par la vivacité de leur imagination, un très-grand nombre de faux veſtiges & de fauſſes idées acceſſoires, qui n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoiqu'imaginaire, ne laiſſe pas d'entretenir & de fortifier ces faux veſtiges & ces fauſſes idées acceſſoires auxquelles il a donné la naiſſance.

Lorſque des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers, & qu'ils n'entendent point les procès, ils ont ſouvent de vaines frayeurs, parce qu'ils craignent que de certaines choſes leur nuiſent, auxquelles les Juges n'ont aucun égard, & que les gens du métier n'appréhendent point. L'affaire étant de grande conſéquence pour eux, l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau ſe répand & ſe communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en eſt de même des ſcrupuleux; ils ſe font ſans raiſon des ſujets de crainte & d'inquiétude. Au lieu

d'examiner la volonté de Dieu dans les ſaintes Ecritures, & de s'en rapporter à ceux dont l'imagination n'eſt point bleſſée, ils penſent inceſſamment à une loi imaginaire, que des mouvemens déréglés de crainte gravent dans leur cerveau. Et, quoiqu'ils ſoient intérieurement convaincus de leur foibleſſe, & que Dieu ne leur demande point certains devoirs qu'ils ſe preſcrivent, puiſqu'ils les empêchent de le ſervir, ils ne peuvent s'empêcher de préférer leur imagination à leur eſprit, & de ſe rendre plutôt à de certains ſentimens confus qui les effrayent & qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raiſon qui les raſſure & qui les remet dans le vrai chemin de leur ſalut.

Il ſe trouve ſouvent beaucoup de vertu & de charité dans les perſonnes affligées de ſcrupules : mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui ſont attachés à quelques ſuperſtitions, & qui font leur principale occupation de quelques pratiques Juïves & Phariſaïques. Dieu veut être adoré en eſprit & en vérité. Il ne ſe contente pas de grimaces & de civilités extérieures ; qu'on ſe mette à genoux en ſa préſence, & qu'on le loue par un mouvement de lévres, auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne ſe contentent de ces marques de reſpect, que parce qu'ils ne pénétrent point le cœur ; car les hommes mêmes ſont aſſez injuſtes pour vouloir être adorés en eſprit & en vérité. Dieu demande donc notre eſ-

prit & notre cœur : il ne l'a fait que pour lui, & il ne le conſerve que pour lui. Mais il y a bien des gens qui, malheureuſement pour eux, lui refuſent les choſes ſur leſquelles il a toutes ſortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en eſprit & en vérité, & auxquelles ils ſacrifient tout ce qu'ils ſont.

Mais, parce que le vrai Dieu les menace dans le ſecret de leur conſcience, d'une éternité de tourmens pour punir l'excès de leur ingratitude, & que cependant ils ne veulent point quitter leur idolâtrie, ils s'aviſent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres. Ils jeûnent comme les autres, ils font des aumônes, ils diſent des prieres ; ils continuent quelque tems de pareils exercices : & , parce qu'ils ſont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embraſſer certaines petites pratiques ou dévotions aiſées, qui, s'accordant avec l'amour propre, renverſent néceſſairement, mais d'une maniere inſenſible à leur égard, toute la morale de JESUS-CHRIST. Ils ſont fidéles, ardens & zélés défenſeurs de ces traditions humaines, que des perſonnes peu éclairées leur perſuadent être très-utiles, & que l'idée de l'éternité qui les effraye leur repréſente ſans ceſſe comme abſolument néceſſaires à leur ſalut.

Il n'en eſt pas de même des Juſtes. Ils entendent comme les impies les menaces de leur Dieu ; mais le bruit confus de leurs

passions ne les empêche pas d'en entendre les conseils. Les fausses lueurs des traditions humaines ne les éblouissent pas, jusqu'à ne point sentir la lumiere de la vérité. Ils mettent leur confiance dans les promesses de JESUS-CHRIST, & ils suivent ses conseils; car ils savent que les promesses des hommes sont aussi vaines que leurs conseils. Néanmoins on peut dire que cette crainte, que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits, produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout-à-fait condamner ces traditions humaines, & que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont * *quelque apparence de sagesse dans leur superstition & dans leur fausse humilité*, comme ces traditions Pharisaïques dont parle S. Paul.

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, & qui ne regarde pas tant le déréglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi-bien que le zéle de ceux qui en sont frappés, jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de notre Religion. Il y a bien des gens qui croyent, mais d'une foi constante & opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde; que les animaux sentent une véritable douleur; que les qualités sensibles sont répandues sur les objets; qu'il y a des formes ou des acci-

* Aux Col. ch. 2 v. 22. 23.

dens réels diſtingués de la matiére, & une infinité de ſemblables opinions fauſſes ou incertaines, parce qu'ils ſe ſont imaginés que ce ſeroit aller contre la foi que de le nier. Ils ſont effrayés par les expreſſions de l'Ecriture Sainte, qui parle pour ſe faire entendre, & qui, par conſéquent ſe ſert des manieres ordinaires de parler ſans deſſein de nous inſtruire de la Phyſique. Ils croyent non-ſeulement ce que l'eſprit de Dieu veut leur apprendre, mais encore toutes les opinions des Juifs. Ils ne voyent pas que Joſué, par exemple, parle devant ſes ſoldats, comme Copernic même, Galilée & Deſcartes parleroient au commun des hommes; & que, quand même il auroit été dans le ſentiment de ces derniers Philoſophes, il n'auroit point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puiſqu'il n'auroit point fait voir à ſon armée par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faiſoit pour ſon peuple. Ceux qui croyent que le ſoleil eſt immobile, ne diſent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux-mêmes qui ſont de leur ſentiment, que le ſoleil ſe leve ou qu'il ſe couche? S'aviſent-ils de parler autrement que tous les autres hommes, dans le tems que le principal deſſein n'eſt pas de philoſopher? Joſué ſavoit-il parfaitement l'Aſtronomie? Ou, s'il la ſavoit, ſes ſoldats la ſavoient-ils? Ou ſi lui & ſes ſoldats en étoient bien inſtruits, peut-on dire qu'ils vouloient philoſopher, dans le tems qu'ils ne penſoient qu'à combattre?

Josué devoit donc parler comme il a fait, quand lui-même & ses soldats auroient crû ce que croyent présentement les plus habiles Astronomes. Cependant ces paroles de ce grand Capitaine : *Arrête-toi Soleil auprès de Gabaon*, & ce qui est dit ensuite, que le soleil s'arrêta selon son commandement, persuadent bien des gens, que l'opinion du mouvement de la terre est une opinion non-seulement dangereuse, mais même absolument hérétique & insoutenable. Ils ont oui dire que quelques personnes de piété, pour lesquelles il est juste d'avoir beaucoup de respect & de déférence, condamnoient ce sentiment : ils savent confusément quelque chose de ce qui est arrivé pour ce sujet à un savant Astronome de notre siécle, & cela leur semble suffisant pour croire opiniâtrément que la foi s'étend jusqu'à cette opinion. Un certain sentiment confus, excité & entretenu par un mouvement de crainte, duquel même ils ne s'apperçoivent presque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison dans ces choses qui sont du ressort de la raison. Ils les regardent comme des Hérétiques. Ce n'est qu'avec inquiétude & quelque peine d'esprit qu'ils les écoutent ; & leurs appréhensions secrettes font naître dans leurs esprits les mêmes respects, & les mêmes soumissions pour ces opinions & pour beaucoup d'autres de pure Philosophie, que pour les vérités qui sont l'objet de la foi.

CHAPITRE XIII.

I. De la troisiéme inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis, & à les tromper par de fausses louanges.

DE toutes nos inclinations prises en général, & au sens que je l'ai expliqué dans le premier Chapitre, il ne reste plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons, & pour tous les objets qui nous environnent; de laquelle je ne dirai presque rien, parce que cela regarde plutôt la morale & la politique que notre sujet. Comme cette inclination est toujours jointe avec les passions, il seroit peut-être plus à propos de n'en parler que dans le livre suivant, mais l'ordre n'est pas en cela de si grande conséquence.

I. *De la troisiéme inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes.*

Pour bien comprendre la cause & les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, & qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. Car, aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les

produit, il imprime auſſi ſans ceſſe dans notre cœur un amour pour ſes ouvrages, puiſqu'il produit ſans ceſſe dans notre cœur un amour pareil au ſien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantiſſe, & n'affoibliſſe pas trop celui que nous avons pour les choſes qui ſont hors de nous, & qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entretiennent & ſe fortifient l'un l'autre; il nous a liés de telle maniere avec tout ce qui nous environne, & principalement avec les êtres de même eſpéce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, & que leur grandeur, leur abbaiſſement, leur diminution ſemble augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignités de nos parens & de nos amis, les nouvelles acquiſitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes & les victoires de notre Prince, & même les nouvelles découvertes du nouveau monde, ſemblent ajouter quelque choſe à notre ſubſtance. Tenant à toutes ces choſes nous nous réjouiſſons de leur grandeur & de leur étendue. Nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes; & cette penſée de quelques Philoſophes, que les étoiles & les tourbillons ſont infinis, non-ſeulement elle leur paroît digne de Dieu, mais elle paroît encore très-agréable à l'homme, qui ſent une ſecrette joie, de faire partie de l'infini: parce que tout petit qu'il eſt en lui-

même, il lui semble qu'il devienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces, n'est pas fort étroite, ainsi elle n'est pas sensible à la plûpart des hommes : & il y en a qui s'intéressent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les cieux, que l'on pourroit bien croire qu'ils n'y sont point unis par la nature, si l'on ne savoit d'ailleurs que c'est, ou faute de connoissance, ou parce qu'ils tiennent trop a d'autres choses. L'ame, quoiqu'unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toujours tous les mouvemens qui s'y passent, ou bien, si elle les sent, elle ne s'y applique pas toujours. La passion qui l'agite étant souvent plus grande que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps. Car c'est principalement par les passions que l'ame se répand au dehors, & qu'elle sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne, comme c'est principalement par le sentiment qu'elle se répand dans son corps ; & qu'elle reconnoît qu'elle est unie à toutes les parties qui le composent. Mais, comme on ne peut pas conclure que l'ame d'un passionné n'est pas unie à son corps, à cause qu'il s'offre à la mort, & qu'il ne s'intéresse point pour la conservation de sa vie, de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à tou-

tes choſes, à cauſe qu'il y en a auxquelles nous ne prenons point de part.

Voulez-vous, par exemple, ſavoir ſi les hommes tiennent à leur Prince, & à leur patrie? Cherchez-en, qui en connoiſſent les intérêts, & qui n'ayent point d'affaires particuliéres qui les occupent : vous verrez alors combien grande ſera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie dans les victoires, leur triſteſſe dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes ſont étroitement unis à leur Prince & à leur patrie.

De même, voulez-vous ſavoir ſi les hommes tiennent à la Chine & au Japon, aux planetes, & aux étoiles fixes; cherchez-en, ou bien imaginez-vous-en quelques-uns, dont le pays & la famille jouiſſent d'une profonde paix, qui n'ayent point de paſſions particuliéres, & qui ne ſentent point actuellement l'union qui les tient attachés aux choſes qui ſont plus proches de nous que les cieux : & vous reconnoîtrez que, s'ils ont quelque connoiſſance de la grandeur & de la nature de ces aſtres, ils auront de la joie ſi l'on en découvre quelques-uns, ils les conſidéreront avec plaiſir, & s'ils ſont aſſez habiles, ils ſe donneront volontiers la peine d'en obſerver & d'en calculer les mouvemens.

Ceux qui ſont dans le trouble des affaires : ne ſe mettent guére en peine, s'il paroît quelque comete ou s'il arrive quelque éclipſe : mais ceux qui ne tiennent

point si fort aux choses qui sont proches d'eux, se font une affaire considérable de ces sortes d'événemens, parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoiqu'on ne le sente pas toujours; de même qu'on ne sent pas toujours que son ame est unie, je ne dis pas à son bras & à sa main, mais à son cœur & à son cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous & ses ouvrages, est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, & afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme & constant, il le soutient & le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer; à veiller à leur conservation comme à la nôtre; à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, & sans lequel nous ne saurions subsister.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvemens de leurs corps, & entre ces inclinations & ces mouvemens. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer, & qu'on ne sauroit jamais comprendre. A la vûe de quelque mal qui surprend, ou que l'on sent comme

inſurmontable par ſes propres forces, on jette, par exemple, un grand cri : ce cri pouſſé ſouvent ſans qu'on y penſe, & par la diſpoſition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui ſont aſſez proches pour donner le ſecours dont on a beſoin : il les pénétre ce cri, & ſe fait entendre à eux, de quelque nation & de quelque qualité qu'ils ſoient; car ce cri eſt de toutes les langues & de toutes les conditions, comme en effet il en doit être : il agite le cerveau & change en un moment toute la diſpoſition du corps de ceux qui en ſont frappés : il les fait même courir au ſecours ſans qu'ils y penſent. Mais il n'eſt pas long-tems ſans agir ſur leur eſprit, & ſans les obliger à vouloir ſecourir & à penſer aux moyens de ſecourir celui qui a fait cette priere naturelle; pourvû toutefois que cette priere, ou plutôt ce commandement preſſant ſoit juſte & ſelon les regles de la ſociété. Car un cri indiſcret, pouſſé ſans ſujet ou par une vaine frayeur, produit dans les aſſiſtans de l'indignation ou de la moquerie au lieu de compaſſion; parce qu'en criant ſans raiſon, l'on abuſe des choſes établies par la nature pour notre conſervation. Ce cri indiſcret produit naturellement de l'averſion & le deſir de venger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire à l'ordre des choſes, ſi celui qui l'a fait ſans ſujet l'a fait volontairement. Mais il ne doit produire que la paſſion de *moquerie*, mêlée de quelque com-

paſſion, ſans averſion, & ſans un deſir de vengeance, ſi c'eſt l'épouvante, c'eſt-à-dire une fauſſe apparence d'un beſoin preſſant, qui ait été cauſe que quelqu'un ſe ſoit écrié: car il faut de la *moquerie* pour le raſſurer comme craintif, & pour le corriger; & il faut de la compaſſion pour le ſecourir comme foible. On ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétends pas expliquer par un exemple, quels ſont les reſſorts & les rapports que l'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes & de tous les animaux, pour entretenir le concert & l'union néceſſaire à leur conſervation. Je fais ſeulement quelque réflexion ſur ces reſſorts, afin que l'on y penſe, & que l'on recherche avec ſoin, non comment ces reſſorts jouent, ni comment leur jeu ſe communique par l'air, par la lumiere, & par tous les petits corps qui nous environnent; car cela eſt preſqu'incompréhenſible, & n'eſt pas néceſſaire; mais au moins afin que l'on reconnoiſſe quels en ſont les effets. On peut par différentes obſervations reconnoître les liens qui nous attachent les uns aux autres: mais on ne peut connoître avec quelque exactitude comment cela ſe fait. On voit ſans peine qu'une montre marque les heures; mais il faut du tems pour en ſavoir les raiſons; & il y a tant de reſſorts différens dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus compoſées.

S'il n'eſt pas poſſible de comprendre parfaitement les reſſorts de notre machine, il n'eſt pas auſſi abſolument néceſſaire de les comprendre : mais il eſt abſolument néceſſaire pour ſe conduire, de bien ſavoir les effets que ces reſſorts ſont capables de produire en nous. Il n'eſt pas néceſſaire de ſavoir comment une montre eſt faite pour s'en ſervir : mais, ſi l'on s'en veut ſervir pour régler ſon tems, il eſt du moins néceſſaire de ſavoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens ſi peu capables de réflexion, qu'on pourroit preſque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne ſentent point en eux-mêmes les reſſorts qui ſe débandent à la vûe des objets : ſouvent ils ſont agités, ſans qu'ils s'apperçoivent de leurs propres mouvemens : ils ſont eſclaves, ſans qu'ils ſentent leurs liens: ils ſont enfin conduits en mille manieres différentes, ſans qu'ils reconnoiſſent la main de celui qui les gouverne. Ils penſent être les ſeuls auteurs de tous les mouvemens qui leur arrivent ; &, ne diſtinguant point ce qui ſe paſſe en eux-mêmes, en conſéquence d'un acte libre de leur volonté, d'avec ce qui s'y produit par l'impreſſion des corps qui les environnent, ils penſent qu'ils ſe conduiſent eux-mêmes, dans le tems qu'ils ſont conduits par quelqu'autre. Mais ce n'eſt pas ici le lieu d'expliquer ces choſes.

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles, afin

de nous unir les uns avec les autres, ſemblent encore être plus dignes de notre application & de nos recherches, que ceux qui ſont entre les corps ou entre les eſprits par rapport au corps. Car tout y eſt réglé de telle maniere, que les inclinations qui ſemblent être les plus oppoſées à la ſociété y ſont les plus utiles, lorſqu'elles ſont un peu modérées.

Le deſir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur, tend par lui-même à la diſſolution de toutes les ſociétés. Néanmoins ce deſir eſt tempéré de telle maniere par l'ordre de la nature, qu'il ſert davantage au bien de l'état, que beaucoup d'autres inclinations foibles & languiſſantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il ſoutient le courage dans le ſervice qu'on rend à la Patrie; & l'on ne gagneroit pas tant de victoires, ſi les ſoldats, & principalement les Officiers n'aſpiroient à la gloire & aux charges. Ainſi tous ceux qui compoſent les armées, ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laiſſent pas de procurer le bien de tout le pays. Ce qui fait voir qu'il eſt très-avantageux pour le bien public, que tous les hommes ayent un deſir ſecret de grandeur, pourvû qu'il ſoit modéré.

Mais ſi tous les particuliers paroiſſoient être ce qu'ils ſont en effet; s'ils diſoient franchement aux autres, qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils compoſent, & n'en être jamais les dernieres,

ce ne feroit pas le moyen de fe joindre enfemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la tête & le cœur : il faut des pieds & des mains, des petits auffi-bien que des grands ; des gens qui obéïffent auffi-bien que de ceux qui les commandent. Et, fi chacun difoit ouvertement qu'il veut commander & ne jamais obéïr, comme en effet chacun le fouhaite naturellement, il eft vifible que tous les corps politiques fe détruiroient, & que le défordre & l'injuftice régneroient par-tout.

Il a donc été néceffaire que ceux qui ont le plus d'efprit, & qui font les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps & à commander aux autres, fuffent naturellement civils ; c'eft-à-dire, qu'ils fuffent portés par une inclination fecrette, à témoigner aux autres par leurs manieres, & par leurs paroles civiles & honnêtes, qu'ils fe jugent indignes que l'on penfe à eux, que ceux à qui ils parlent font dignes de toutes fortes d'honneurs, & qu'ils ont beaucoup d'eftime & de vénération pour eux. Enfin, au défaut de la charité & de l'amour de l'ordre, il a été néceffaire que ceux qui commandent aux autres, euffent l'art de les tromper par un abaiffement imaginaire, qui ne confifte qu'en civilités & en paroles, afin de jouir fans envie de cette prééminence qui eft néceffaire dans tous les corps. Car de cette forte, tous les hommes poffédent en quelque maniere la grandeur qu'ils defirent : les grands la pof-

ſedent réellement, & les petits & les foibles ne la poſſedent que par imagination; étant perſuadés en quelque maniere, par les complimens des autres, qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils ſont, c'eſt-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

Il eſt facile de conclure en paſſant de ce que nous venons de dire, que c'eſt une très-grande faute contre la civilité que de parler ſouvent de ſoi, ſur-tout quand on en parle avantageuſement, quoique l'on ait toutes ſortes de bonnes qualités, puiſqu'il n'eſt pas permis de parler aux perſonnes avec qui l'on converſe, comme ſi on les regardoit au-deſſous de ſoi, ſi ce n'eſt en quelques rencontres, & lorſqu'il y a des marques extérieures & ſenſibles qui nous élevent au-deſſus d'elles. Car enfin, le mépris eſt la derniere des injures: c'eſt ce qui eſt le plus capable de rompre la ſociété; & naturellement nous ne devons point eſpérer qu'un homme à qui nous avons fait connoître que nous le regardons au-deſſous de nous, ſe puiſſe jamais joindre avec nous; parce que les hommes ne peuvent ſouffrir d'être la derniere partie du corps qu'ils compoſent.

L'inclination que les hommes ont à faire des complimens, eſt donc très-propre pour contrebalancer celle qu'ils ont pour l'eſtime & l'élévation; & pour adoucir la peine intérieure que reſſentent ceux qui ſont les dernieres parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux

inclinations ne fasse de très-bons effets pour entretenir la société.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, aussi-bien que dans l'amitié, la compassion, la bienveillance & les autres, qui tendent à unir ensemble les hommes. Ce qui devroit entretenir la société civile, est souvent cause de sa désunion & de sa ruine ; &, pour ne point sortir de mon sujet, est souvent cause aussi de la communication & de l'établissement de l'erreur.

II. *Cette inclination nous porte à approuver les pensées de nos amis, & à les tromper par de fausses louanges.*

De toutes les inclinations nécessaires à la société civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur, sont l'amitié, la faveur, la reconnoissance, & toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageusement des autres en leur présence.

Nous ne bornons pas notre amour dans la personne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choses qui leur appartiennent en quelque façon : &, comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la défense de leurs opinions, ils nous inclinent insensiblement à les croire, à les approuver, & à les défendre même avec plus d'obstination & de passion qu'ils ne font eux-mêmes, parce qu'ils auroient souvent mauvaise grace de les soutenir avec chaleur, & qu'on ne peut trouver à redire

que nous les défendions. En eux, ce ſeroit amour propre ; en nous, c'eſt généroſité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour pluſieurs raiſons, car ils peuvent nous plaire & nous ſervir en différentes manieres. La reſſemblance des humeurs, des inclinations des emplois ; leur air, leurs manieres, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'eſtime qu'ils nous témoignent, les ſervices qu'ils nous ont rendus ou que nous en eſpérons, & pluſieurs autres raiſons particulieres nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'eſt à-dire, quelque perſonne qui ait les mêmes inclinations, qui ſoit bien fait, qui parle d'une maniere agréable, que nous croyons vertueux, ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection & de l'eſtime, qui nous ait rendu quelque ſervice, ou de qui nous en eſpérions, ou enfin que nous aimions pour quelqu'autre raiſon particuliere : s'il arrive, dis-je, que cette perſonne avance quelque propoſition, nous nous en laiſſons incontinent perſuader ſans faire uſage de notre raiſon. Nous ſoûtenons ſon opinion ſans nous mettre en peine ſi elle eſt conforme à la vérité, & ſouvent même contre notre propre conſcience ; ſelon l'obſcurité & la confuſion de notre eſprit, ſelon la corruption de notre cœur, & ſelon les avantages que nous eſpérons tirer de notre fauſſe généroſité.

Il n'eſt pas néceſſaire d'apporter ici des

exemples particuliers de ces choſes ; car on ne ſe trouve preſque jamais une ſeule heure dans une compagnie , ſans en remarquer pluſieurs, ſi l'on y veut faire un peu de réflexion. La faveur & les rieurs, comme l'on dit ordinairement, ne ſont que rarement du côté de la vérité, mais preſque toujours du côté des perſonnes que l'on aime. Celui qui parle eſt obligeant & civil : il a donc raiſon. Si ce qu'il dit eſt ſeulement vrai-ſemblable, on le regarde comme vrai ; & ſi ce qu'il avance, eſt abſolument ridicule & impertinent, il deviendra tout au moins fort vrai-ſemblable. C'eſt un homme qui m'aime, qui m'eſtime, qui m'a rendu quelque ſervice, qui eſt dans la diſpoſition & dans le pouvoir de m'en rendre, qui a ſoûtenu mon ſentiment en d'autres occaſions ; je ſerois donc un ingrat & un imprudent ſi je m'oppoſois aux ſiens, & ſi je manquois même à lui applaudir. C'eſt ainſi qu'on ſe joue de la vérité, qu'on la fait ſervir à ſes intérêts, & qu'on embraſſe les fauſſes opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'inſtruiſe & qu'on l'éclaire, quand on le fait ſelon les regles de la civilité : & lorſque nos amis ſe choquent de ce que nous leur repréſentons modeſtement qu'ils ſe trompent ! il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes & leurs erreurs, puiſqu'ils le veulent, & qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander, ni de leur changer l'eſprit.

Mais un vrai ami ne doit jamais approuver les erreurs de ſon ami. Car enfin nous devrions conſidérer que nous leur faiſons plus de tort que nous ne penſons, lorſque nous défendons leurs opinions ſans diſcernement. Nos applaudiſſemens ne font que leur enfler le cœur & les confirmer dans leurs erreurs : ils deviennent incorrigibles, ils agiſſent & ils décident enfin comme s'ils étoient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puiſſans, les plus nobles, & généralement tous ceux qui ſont élevés au-deſſus des autres, ſe croyent fort ſouvent infaillibles, & qu'ils ſe comportent comme s'ils avoient beaucoup plus de raiſon que ceux qui ſont d'une condition vile ou médiocre ; ſi ce n'eſt parce qu'on approuve indifféremment & lâchement toutes leurs penſées ? Ainſi l'approbation que nous donnons à nos amis, leur fait croire peu-à-peu qu'ils ont plus d'eſprit que les autres : ce qui les rend fiers, hardis, imprudens, & capables de tomber dans les erreurs les plus groſſiéres ſans s'en appercevoir.

C'eſt pour cela que nos ennemis nous rendent ſouvent un meilleur ſervice, & nous éclairent beaucoup plus l'eſprit par leurs oppoſitions, que ne font nos amis, par leurs approbations ; parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir ſur nos gardes, & d'être attentifs aux choſes que nous avançons ; ce qui ſeul ſuffit pour nous faire reconnoître nos égaremens. Mais nos

amis ne font que nous endormir, & nous donner une fauſſe confiance, qui nous rend vains & ignorans. Les hommes ne doivent donc jamais admirer leurs amis, & ſe rendre à leurs ſentimens par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'oppoſer à ceux de leurs ennemis par inimitié; mais ils doivent ſe défaire de leur eſprit flateur ou contrediſant pour devenir ſinceres, & approuver l'évidence & la vérité par-tout où ils la trouvent.

Nous devons auſſi nous bien mettre dans l'eſprit que la plûpart des hommes ſont portés à la flaterie ou à nous faire des complimens, par une eſpece d'inclination naturelle, pour paroître ſpirituels, pour attirer ſur eux la bienveillance des autres, & dans l'eſpérance de quelque retour, ou enfin par une eſpece de malice & de raillerie: & nous ne devons pas nous laiſſer étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des perſonnes qui ne ſe connoiſſent point, ne laiſſent pas de s'élever l'un l'autre juſqu'aux nues, la premiere fois même qu'ils ſe voyent & qu'ils ſe parlent: & qu'y a-t-il de plus ordinaire, que de voir des gens qui donnent des louanges hyperboliques, & qui témoignent des mouvemens extraordinaires d'admiration à une perſonne qui vient de parler en public, même en préſence de ceux avec leſquels ils s'en ſont mocqués quelque tems auparavant. Toutes les fois qu'on ſe récrie, qu'on pâlit d'admiration, & comme ſurpris des choſes que l'on entend, ce n'eſt

pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles; mais plutôt qu'il parle à des hommes flateurs, qu'il a des amis, ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une maniere engageante, qu'il est riche & puissant, ou, si l'on veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses & obscures, mais fort touchantes & fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination; puisque les louanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignités, aux vrai-semblances, & très-rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être qu'ayant traité en général des inclinations des esprits, je doive descendre dans un détail exact de tous les mouvemens particuliers qu'ils ressentent à la vûe du bien & du mal; c'est-à-dire, que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse & de toutes les passions intellectuelles, tant générales que particuliéres, tant simples que composées. Mais je ne me suis pas engagé à expliquer tous les différens mouvemens dont les esprits sont capables.

Je suis bien aise que l'on sache que mon dessein principal dans tout ce que j'ai écrit jusqu'ici de la Recherche de la vérité, a été de faire sentir aux hommes leur foiblesse & leur ignorance, & que nous sommes tous sujets à l'erreur & au péché. Je l'ai dit, & je le dis encore, peut-être qu'on s'en souviendra: je n'ai jamais eu dessein de traiter

à fond de la nature de l'eſprit ; mais j'ai été obligé d'en dire quelque choſe pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre ; en un mot, pour me rendre intelligible : & ſi j'ai paſſé les bornes que je me ſuis propoſées, c'eſt que j'avois, ce me ſembloit, des choſes nouvelles à dire, qui me paroiſſoient de conſéquence, & que je croyois même qu'on pourroit lire avec plaiſir. Peut-être me ſuis-je trompé : mais je devois avoir cette préſomption pour avoir le courage de les écrire : car le moyen de parler, lorſqu'on n'eſpere pas d'être écouté ? Il eſt vrai que j'ai dit beaucoup de choſes qui ne paroiſſent point tant appartenir au ſujet que je traite, que ce particulier des mouvemens de l'ame : je l'avoue, mais je ne prétens point m'obliger à rien, lorſque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétens qu'il m'eſt permis de tourner la tête lorſque je marche, ſi je trouve quelque choſe qui mérite d'être conſidéré. Je prétens même qu'il m'eſt permis de me repoſer en quelques lieux à l'écart, pourvû que je ne perde point de vûe le chemin que je dois ſuivre. Ceux qui ne veulent point ſe délaſſer avec moi peuvent paſſer outre ; il leur eſt permis, ils n'ont qu'à tourner la page : mais s'ils ſe fâchent, qu'ils ſachent qu'il y a bien des gens, qui trouvent que ces lieux que je choiſis pour me repoſer, leur font trouver le chemin plus doux & plus agréable.

DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

LIVRE CINQUIÉME.

DES PASSIONS.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature & de l'origine des Passions en général.

L'Esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différens; l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse & à la vérité éternelle, c'est-à-dire, à la souveraine raison; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi qu'on l'a vû dans le troisiéme Livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps; car c'est

à cause qu'il lui est uni, qu'il sent & qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier & dans le second Livre. On appelle *sens* ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées, & on l'appelle *entendement*, lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui, & que sa lumiere l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même, & de la loi éternelle; en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose: & si Dieu ne s'aimoit pas, ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire, ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, & par conséquent nous serions sans volonté; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature, qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons dit plusieurs fois.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps; car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang ou plûtôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appellé *inclinations natu-*

relles tous les mouvemens de l'ame, qui nous ſont communs avec les pures intelligences; & quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'eſt qu'indirectement, & la cauſe & la fin, je les ai expliquées dans le Livre précédent : & j'appelle ici *paſſions* toutes les émotions que l'ame reſſent naturellement, à l'occaſion des mouvemens extraordinaires des eſprits animaux. Ce ſont ces émotions ſenſibles qui feront le ſujet de ce Livre.

Quoique les paſſions ſoient inſéparables des inclinations, & que les hommes ne ſoient capables de quelque amour ou de quelque haine ſenſible, que parce qu'ils ſont capables d'un amour & d'une haine ſpirituelle; on a crû cependant qu'il étoit à propos de les traiter ſéparément, afin d'éviter la confuſion. Si l'on conſidére que les paſſions ſont beaucoup plus fortes, & plus vives que les inclinations naturelles; qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets; & qu'elles ſont toujours produites par d'autres cauſes; on reconnoîtra que ce n'eſt pas ſans raiſon qu'on ſépare des choſes qui ſont inſéparables par leur nature.

Les hommes ne ſont capables de ſenſations, & d'imaginations, que parce qu'ils ſont capables de pures intellections; les ſens & l'imagination étant inſéparables de l'eſprit; & néanmoins perſonne ne trouve à redire que l'on traite ſéparément de ces facultés de l'ame, quoiqu'elles ſoient naturellement inſéparables.

Enfin les ſens & l'imagination ne diffé-rent pas davantage de l'entendement pur, que les paſſions diffèrent des inclinations. Ainſi il falloit ſéparer ces deux derniéres facultés, comme on a coutume de ſéparer les trois premieres; afin de faire mieux diſ-cerner ce que l'ame reçoit de ſon Auteur par rapport au corps, d'avec ce qu'elle tient de lui ſans ce rapport. Le ſeul in-convénient qui naîtra naturellement de cette ſéparation de deux choſes naturelle-ment unies, ſera, comme il arrive toujours dans de pareilles occaſions, la néceſſité de répéter quelque choſe de ce qu'on a déja dit.

L'homme eſt un, quoiqu'il ſoit compo-ſé de pluſieurs parties, & l'union de ces parties eſt ſi étroite, qu'on ne peut le tou-cher en un endroit qu'on ne le remue tout entier. Toutes ces facultés ſe tiennent & ſont tellement ſubordonnées, qu'il eſt im-poſſible d'en bien expliquer quelqu'une ſans dire quelque choſe des autres. Ainſi en tâchant de ſe faire un ordre pour éviter la confuſion, l'on ſe trouve obligé de répé-ter. Mais il vaut mieux répéter que de con-fondre, parce qu'il faut ſe rendre intelli-gible: & dans cette néceſſité de répéter, ce qui ſe peut faire de mieux, eſt de répé-ter ſans ennuyer.

Les *paſſions* de l'ame ſont des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous inclinent à aimer notre corps & tout ce qui peut être utile à ſa conſervation; comme

les *inclinations* naturelles ſont des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous portent principalement à l'aimer comme ſouverain bien, & notre prochain ſans rapport au corps.

La cauſe naturelle ou occaſionnelle de ces impreſſions eſt le mouvement des eſprits animaux, qui ſe répandent dans le corps pour y produire & pour y entretenir une diſpoſition convenable à l'objet que l'on apperçoit, afin que l'eſprit & le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. Car c'eſt par l'action continuelle de Dieu que nos volontés ſont ſuivies de tous les mouvemens de notre corps, qui ſont propres pour les exécuter; & que les mouvemens de notre corps, leſquels s'excitent machinalement en nous à la vûe de quelque objet, ſont accompagnés d'une paſſion de notre ame, qui nous incline à vouloir ce qui paroît alors être utile au corps. C'eſt cette impreſſion efficace & continuelle de la volonté de Dieu ſur nous, qui nous unit ſi étroitement à une portion de la matiére; & ſi cette impreſſion de ſa volonté ceſſoit un moment, nous ſerions dès ce moment délivrés de la dépendance où nous ſommes, de tous les changemens qui arrivent à notre corps. Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaiſon abſolument néceſſaire entre les mouvemens des eſprits & du ſang, & les émotions de l'ame. Quelques petites parties de la bile ſe remuent

dans le cerveau avec quelque force : donc il eſt néceſſaire que l'ame ſoit agitée de quelque paſſion ; & que cette paſſion ſoit plûtôt la colere que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une paſſion de mépris ou de haine, & entre le mouvement corporel des parties du ſang qui heurtent contre quelques parties du cerveau ? Comment ſe peut-on perſuader que les uns dépendent des autres ; & que l'union ou l'alliance de deux choſes auſſi éloignées & auſſi inalliables que l'eſprit & la matiere puiſſe être cauſée & entretenue d'une autre maniere que par la volonté continuelle & toute-puiſſante de l'Auteur de la nature ?

Ceux qui penſent que les corps ſe communiquent néceſſairement, & par eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, penſent quelque choſe de vrai-ſemblable. Car enfin, ce préjugé * ou cette erreur a quelque fondement. Les corps ſemblent avoir eſſentiellement rapport aux corps. Mais l'eſprit & le corps ſont deux genres d'êtres ſi oppoſés, que ceux qui penſent que les émotions de l'ame ſuivent néceſſairement les mouvemens des eſprits & du ſang, penſent une choſe qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous ſentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, & l'ignorance des opérations continuelles

* Voyez ci-deſſous, liv. 6. chap. 3. de la ſeconde partie de la Méthode.

de Dieu ſur ſes créatures, qui nous faſſe imaginer d'autre cauſe de l'union de notre ame avec notre corps, que la volonté de Dieu toujours efficace.

Il eſt difficile de déterminer poſitivement ſi ce rapport ou cette alliance des penſées de l'eſprit de l'homme avec les mouvemens de ſon corps, eſt une peine de ſon péché, ou un don de la nature ; & quelques perſonnes croyent que c'eſt prendre parti trop légérement, que d'embraſſer une de ces opinions plûtôt que l'autre. On ſait bien que l'homme avant ſon péché, n'étoit point l'eſclave, mais le maître abſolu de ſes paſſions, & qu'il arrêtoit ſans peine, par ſa volonté, l'agitation des eſprits qui les cauſoient. Mais on a de la peine à ſe perſuader que le corps ne ſollicitoit point l'ame du premier homme à la recherche des choſes qui étoient propres à la conſervation de ſa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point, avant ſon péché, que les fruits fuſſent agréables à la vûe & délicats au goût, après ce qu'en dit l'Ecriture ; & que cette économie ſi juſte* & ſi merveilleuſe des ſens & des paſſions pour la conſervation du corps, ſoit une corruption de la nature plûtôt que ſa premiere inſtitution.

Sans doute la nature eſt préſentement corrompue : le corps agit avec trop de force ſur l'eſprit. Au lieu de lui repréſenter ſes beſoins avec reſpect, il le tyranniſe &

* Voyez le chap. 5 du premier Livre.

l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni ; & il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles, qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel & comme terrestre après le péché. Le rapport, & l'union étroite qu'il avoit avec Dieu s'est perdue, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvoit sans le perdre & sans l'anéantir. Mille désordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservoit dans l'ordre; &, sans faire une plus longue déduction de nos miséres, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chûte.

Mais cette chûte n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnoît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis ; & sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance & la légéreté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore ; &, parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grace. Mais la grace n'est point contraire à la nature : l'une ne détruit point l'autre; parce que Dieu ne combat pas contre lui-même : il ne se repent jamais; & sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grace est donc ajoutée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, &

non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales; & tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnoîtra dans la suite que les passions sont très-réglées, si on ne les considére que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares & particuliéres, auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grace.

Il est vrai que, si l'on considére que le péché du premier homme a changé l'union de l'ame & du corps en dépendance, & qu'il nous a privé du secours d'un Dieu toujours présent, & toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles: parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

Mais, sans nous arrêter davantage à la recherche de la premiere cause des passions, examinons leur étendue, leur nature, leurs causes, leur fin, leur usage, leurs défauts, & tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II.

De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force & de l'étendue des passions en général.

SI tous ceux qui lisent cet ouvrage vouloient prendre la peine de faire quelque réflexion sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes, il ne seroit pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matiére que tout le monde ne sache aussibien que moi, pourvû qu'on y veuille penser. C'est pourquoi j'aurois grande envie de n'en rien dire. Mais, parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne font point de réflexion sur ce qu'ils sentent, & qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit, je crois que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y réfléchir. J'espére même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchés de les lire: car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait, & de ce que l'on sent tout ensemble.

La secte * la plus honorable des Philo-

* *Tunc beatum esse te judica, cùm tibi ex te gaudium omne nascetur: cùm in his quæ homines eripiunt,*

ſophes, & celle dont bien des gens ſont encore gloire d'embraſſer les ſentimens, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les Stoïciens nous diſent ſans ceſſe que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes; qu'il ne faut point s'affliger de la perte de ſon honneur, de ſes biens, de ſes amis, de ſes parens; qu'il faut toujours être égal & ſans la moindre inquiétude, quoi qu'il puiſſe arriver; que l'exil, les injures, les inſultes, les maladies, & la mort même ne ſont point des maux, & qu'il ne faut point les craindre ou les fuir. Enfin ils nous diſent une infinité de choſes ſemblables, que nous ſommes aſſez portés à croire, tant à cauſe que notre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raiſon nous apprend en effet que la plûpart des maux qui nous affligent véritablement, ne ſeroient pas capables de nous affliger ſi toutes choſes étoient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choſes ſenſibles. Le péché nous a aſſujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendus dépendans de toutes les choſes ſenſibles. C'eſt l'ordre de la nature, c'eſt la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Nous ſommes unis en quelque maniere à tout l'univers, & c'eſt le péché du premier

optant, cuſtodiunt, nihil inveneris non dico quod malis, ſed quod velis. Sen. Ep. 124.

homme qui nous a rendus dépendans de tous les êtres auxquels Dieu nous avoit ſeulement unis. Ainſi il n'y a perſonne préſentement, qui ne ſoit en quelque maniere uni & aſſujetti tout enſemble à ſon corps, & par ſon corps à ſes parens, à ſes amis, à ſa ville, à ſon Prince, à ſa patrie, à ſon habit, à ſa maiſon, à ſa terre, à ſon cheval, à ſon chien, à toute la terre, au ſoleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il eſt donc ridicule de dire aux hommes, qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être ſages, d'être libres; & c'eſt ſe mocquer d'eux que de les avertir ſérieuſement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car, de même qu'il eſt ridicule d'avertir les hommes de ne point ſentir de douleur, lorſqu'on les frappe, ou de ne point ſentir le plaiſir lorſqu'ils mangent avec appétit; ainſi les Stoïciens n'ont pas raiſon, ou peut-être ſe raillent-ils de nous, lorſqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une priſon, & de choſes ſemblables, & de ne point nous réjouir dans les heureux ſuccès de nos affaires: car nous ſommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parens, &c. par une union naturelle, & qui préſentement ne dépend point de notre volonté.

Je veux bien que la raiſon nous apprenne que nous devons ſouffrir l'exil ſans triſteſſe; mais la même raiſon nous ap-

prend que nous devons auſſi ſouffrir qu'on nous coupe un bras ſans douleur. L'ame eſt au-deſſus du corps ; &, ſelon la lumiére de la raiſon, ſon bonheur ou ſon malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve aſſez que les choſes ne ſont point comme notre raiſon nous dit qu'elles doivent être, & il eſt ridicule de philoſopher contre l'expérience.

Ce n'eſt pas ainſi que les Chrétiens philoſophent. Ils ne nient pas que la douleur ſoit un mal, qu'il n'y ait de la peine dans la déſunion des choſes, auxquelles nous ſommes unis par la nature, & qu'il ne ſoit difficile de ſe délivrer de l'eſclavage où le péché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'eſt un déſordre, que l'ame dépende de ſon corps ; mais ils reconnoiſſent qu'elle en dépend ; & de telle maniere, qu'elle ne ſe peut délivrer de ſa dépendance que par la grace de JESUS-CHRIST : *je ſens*, dit ſaint Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon eſprit, & qui me rend eſclave de la loi du péché, qui eſt dans mes membres. Malheureux que je ſuis, qui me délivrera de ce corps de mort, ce ſera Dieu par Jeſus-Chriſt Notre-Seigneur.* Le Fils de Dieu, ſes Apôtres & tous ſes véritables Diſciples recommandent ſur-tout la patience ; parce qu'il ſavent que quand on veut vivre en homme de bien il y a beaucoup à ſouffrir. Enfin les vrais Chrétiens ou les véritables Philoſophes ne diſent rien qui ne ſoit conforme au bon ſens &

à l'expérience : mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des Stoïques.

Les Chrétiens savent que pour se délivrer en quelque maniere de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses, dont ils ne peuvent jouir sans plaisir ni être privés sans douleur ; que c'est-là le seul moyen de conserver la paix & la liberté de l'esprit, qu'ils ont reçues par la grace de leur Libérateur. Les Stoïciens au contraire, suivant les fausses idées de leur Philosophie chimérique, s'imaginent être sages & heureux, & qu'il n'y a qu'à penser à la vertu & à l'indépendance pour devenir vertueux & indépendans. Le bon sens & l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piquûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens disent : piquez, & je vais, par la force de mon esprit & par le secours de ma Philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal ; & vous verrez par l'air de mon visage & par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma Philosophie me rend invulnérable.

Leur orgueil leur soûtient le courage ; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude,

& qu'ils ne ſoient miſérables. Ainſi l'union qu'ils ont avec leur corps n'eſt point détruite, ni leur douleur diſſipée: mais c'eſt que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le deſir de leur eſtime, réſiſte en quelque ſorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûe ſenſible de ceux qui les regardent, & auxquels ils ſont unis, arrête le cours des eſprits qui accompagne la douleur, & efface ſur leur viſage l'air qu'elle y imprimoit: car, ſi perſonne ne les regardoit, cet air de fermeté & de liberté d'eſprit s'avanoüiroit incontinent. Ainſi les Stoïciens ne réſiſtent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en ſe rendant davantage eſclaves des autres hommes, auxquels ils ſont unis, par la paſſion de la gloire. C'eſt donc une vérité conſtante que tous les hommes, par la nature ſont unis à toutes les choſes ſenſibles, & que par le péché ils en ſont dépendans. On le reconnoît aſſez par expérience, quoique la raiſon ſemble s'y oppoſer, & preſque toutes les actions des hommes en ſont des preuves ſenſibles & démonſtratives.

Cette union qui eſt généralement dans tous les hommes, n'eſt pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car, comme elle ſuit la connoiſſance de l'eſprit, on peut dire que l'on n'eſt pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas. Un payſan dans ſa chaumiere ne prend point de part à la gloi-

re de ſon Prince & de ſa patrie, mais ſeulement à la gloire de ſon village, & de ceux d'alentour, parce que ſa connoiſſance ne s'étend que juſques-là.

1. L'union de l'ame aux objets ſenſibles que l'on a vûs, & que l'on a goûtés, eſt plus forte que l'union à ceux que l'on a ſeulement imaginés, & dont on a ſeulement oui parler. C'eſt par le ſentiment que nous nous uniſſons plus étroitement aux choſes ſenſibles ; car le ſentiment produit preſque toujours de bien plus grandes traces dans le cerveau, & excite un mouvement d'eſprits bien plus violent que la ſeule imagination.

2. Cette union n'eſt pas ſi forte dans ceux qui la combattent ſans ceſſe pour s'attacher aux biens de l'eſprit, que dans les autres qui ſuivent les mouvemens de leurs paſſions & qui s'y laiſſent aſſujettir ; car la cupidité l'augmente & la fortifie.

Enfin les différens emplois, les différentes conditions, auſſi-bien que les différentes diſpoſitions d'eſprits, mettent une différence conſidérable dans l'union ſenſible qu'ont les hommes aux biens de la terre. Les grands tiennent à bien plus de choſes que les autres, leur eſclavage a plus d'étendue. Un Général d'armée tient à tous ſes ſoldats, parce que tous ſes ſoldats le conſidérent. C'eſt ſouvent cet eſclavage qui fait ſa généroſité : & le deſir d'être eſtimé de tous ceux à qui il eſt en vûe, l'oblige ſouvent à ſacrifier d'autres deſirs plus ſenſibles ou

plus raiſonnables. Il en eſt de même des ſupérieurs & de ceux qui ſont en quelque conſidération dans le monde. C'eſt ſouvent la vanité qui anime leur vertu, parce que l'amour de la gloire eſt d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité & de la juſtice. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une ſimple inclination, mais comme d'une paſſion, parce qu'en effet cet amour peut être ſenſible, & qu'il eſt ſouvent accompagné d'émotions d'eſprits animaux aſſez vives & aſſez violentes.

Les différens âges & les différens ſexes ſont encore des cauſes principales de la différence des paſſions des hommes. Les enfans n'aiment pas les mêmes choſes que les hommes faits & que les vieillards ; ils ne les aiment pas avec tant de force & de conſtance. Les femmes ne tiennent ſouvent qu'à leur famille & à leur voiſinage, mais les hommes tiennent à toute leur patrie : c'eſt à eux à la défendre, ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une ſi grande variété dans les emplois & dans les engagemens où les hommes ſe trouvent, qu'il eſt impoſſible de l'expliquer. La diſpoſition de l'eſprit d'un homme marié n'eſt pas la même que celle d'un homme qui ne l'eſt pas. La penſée de ſa famille l'occupe ſouvent preſque tout entier. Les Religieux n'ont pas l'eſprit ni le cœur tourné comme les autres hommes du monde, ni même comme les Eccléſiaſti-

ques : ils ſont unis à moins de choſes, mais ils y ſont narurellement plus fortement attachés. On peut ainſi parler en général des différens états où les hommes ſe trouvent : mais on ne peut expliquer en détail les petits engagemens qui ſont preſque tous différens en chaque perſonne en particulier : car il arrive aſſez ſouvent que les hommes ont des engagemens particuliers entiérement oppoſés à ceux qu'ils devroient avoir par rapport à leur condition. Mais quoique l'on puiſſe exprimer en général les différens caractéres d'eſprit, & les différentes inclinations des hommes & des femmes, des vieillards & des jeunes gens, des riches & des pauvres, des ſavans & des ignorans, enfin des différens ſexes, des différens âges, & des différens emplois ; cependant ces choſes ſont trop connues de tous ceux qui vivent parmi le monde, & qui penſent à ce qu'ils y voyent, pour en groſſir ce Livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'inſtruire agréablement & ſolidement de ces choſes. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque réflexion ſur ce qui ſe paſſe devant leurs yeux, ils peuvent lire le ſecond Livre de la Rhétorique d'Ariſtote. C'eſt je crois le meilleur ouvrage de ce Philoſophe : parce qu'il y dit peu de choſes dans leſquelles on ſe puiſſe tromper, & qu'il ſe haſarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il eſt donc évident que cette union ſenſible de l'eſprit des hommes à tout ce qui

a quelque rapport à la conſervation de leur vie, ou de la ſociété dont ils ſe conſidérent comme parties, eſt différente en différentes perſonnes, puiſqu'elle eſt plus étendue dans ceux qui ont plus de connoiſſance, qui ſont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus ſpacieuſe; & qu'elle eſt plus étroite, & plus forte dans ceux qui ſont plus ſenſibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui ſuivent plus aveuglément les mouvemens de leurs paſſions.

Il eſt extrêmement utile de faire ſouvent réflexion ſur les manieres preſqu'infinies dont les hommes ſont liés aux objets ſenſibles; & un des meilleurs moyens pour ſe rendre aſſez ſavant dans ces choſes, c'eſt de s'étudier & de s'obſerver ſoi-même. C'eſt par l'expérience de ce que nous ſentons dans nous-mêmes, que nous nous inſtruiſons avec une entiére aſſurance de toutes les inclinations des autres hommes, & que nous connoiſſons, avec quelque certitude, une grande partie des paſſions auxquelles ils ſont ſujets. Que ſi nous ajoutons à ces expériences la connoiſſance des engagemens particuliers où ils ſe trouvent, & celles des jugemens propres à chacune des paſſions, deſquels nous parlerons dans la ſuite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plûpart de leurs actions, que les Aſtronomes en ont à prédire les éclipſes. Car, encore que les hommes ſoient libres, il eſt très-rare qu'ils faſſent

uſage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles & leurs paſſions violentes.

Avant que de finir ce Chapitre, il faut encore que je faſſe remarquer que c'eſt une des loix de l'union de l'ame avec le corps, que toutes les inclinations de l'ame, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, ſoient accompagnées des émotions des eſprits animaux, qui rendent ces inclinations ſenſibles; parce que l'homme n'étant point un eſprit pur, il eſt impoſſible qu'il ait quelque inclination toute pure ſans mêlange de quelque paſſion petite ou grande. Ainſi l'amour de la vérité, de la juſtice, de la vertu, de Dieu même, eſt toujours accompagné de quelques mouvemens d'eſprits qui rendent cet amour ſenſible, quoiqu'on ne s'en apperçoive pas, à cauſe que l'on a preſque toujours d'autres ſentimens plus vifs: de même que la connoiſſance des choſes ſpirituelles eſt toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connoiſſance plus vive, mais d'ordinaire plus confuſe. Il eſt vrai que bien ſouvent on ne reconnoît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même tems que l'on conçoit une vérité abſtraite. La raiſon en eſt que ces vérités n'ont point d'images ou de traces inſtituées de la nature pour les repréſenter, & que toutes les traces qui les réveillent n'ont point d'autre rapport avec elles que celui que la volonté des hommes ou le haſard y a mis.

Car les Arithméticiens, & les Analystes mêmes qui ne considérent que des choses abstraites, se servent très-fort de leur imagination pour arrêter la vûe de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet, & les autres figures, qui se voyent ou qui s'imaginent, sont toujours jointes aux idées qu'ils ont des choses; quoique les traces qui se forment de ces caractéres n'y ayent point de rapport, & qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses : ce qui fait que par un usage réglé de chiffres & de lettres, ils découvrent des vérités très-difficiles, & que sans cela il seroit impossible de découvrir.

Les idées des choses qui ne peuvent être apperçues que par l'esprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau; & la vûe des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits, il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'espérance d'une félicité éternelle, quoique ce soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une maniere sensible, non-seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles, auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même. Il arrive même très-souvent que la Foi, la

Charité, & l'amour propre rendent cette union aux choſes ſpirituelles plus forte, que celle par laquelle nous tenons à toutes les choſes ſenſibles. L'ame des véritables Martyrs étoit plus unie à Dieu qu'à leurs corps, & ceux qui meurent pour ſoutenir une fauſſe Religion qu'ils croyent vraie, font aſſez connoître que la crainte de l'enfer a plus de force ſur eux que la crainte de la mort. Il y a ſouvent tant de chaleur & d'entêtement de part & d'autre dans les guerres de Religion & dans la défenſe des ſuperſtitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la paſſion : & même une paſſion bien plus ferme & bien plus conſtante que toutes les autres, parce qu'elle eſt ſoutenue par les apparences de la raiſon, auſſi-bien dans ceux qui ſont trompés, que dans les autres.

Nous ſommes donc unis par nos paſſions à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal de l'eſprit, comme à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puiſſions connoître avoir quelque rapport avec nous, qui ne ſoit capable de nous agiter ; &, de toutes les choſes que nous connoiſſons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités même les plus abſtraites, lorſque nous les connoiſſons, parce qu'au moins il y a ce rapport entr'elles & notre eſprit que nous les connoiſſons. Elles ſont nôtres pour ainſi dire par notre connoiſſan-

ce. Nous ſentons qu'on nous bleſſe lorſqu'on les combat, & ſi l'on nous bleſſe, il eſt certain que l'on nous agite, & que l'on nous inquiéte. Ainſi les paſſions ont une domination ſi vaſte & ſi étendue, qu'il eſt impoſſible de concevoir aucune choſe, à l'égard de laquelle on puiſſe aſſurer, que tous les hommes ſoient exempts de leur empire. Mais voyons préſentement quelle eſt leur nature, & tâchons de découvrir toutes les choſes qu'elles renferment.

CHAPITRE III.

Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent aux corps & à l'ame dans les paſſions.

ON peut diſtinguer ſept choſes dans chacune de nos paſſions, excepté dans l'admiration, laquelle auſſi n'eſt qu'une paſſion imparfaite.

La premiere choſe eſt le jugement que l'eſprit porte d'un objet, ou plutôt c'eſt la vûe confuſe ou diſtincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La ſeconde eſt une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, ſuppoſé qu'il ſoit ou qu'il paroiſſe un bien. Avant cette vûe le mouvement naturel de l'ame, ou étoit indéterminé, c'eſt-à-dire qu'il ſe portoit vers le bien en général, ou il étoit déterminé ailleurs par la connoiſſance de quelqu'autre objet particu-

lier. Mais, dans le moment que l'eſprit apperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté eſt auſſi-tôt déterminé conformément à ce que l'eſprit apperçoit. L'ame s'approche de cet objet par ſon amour, afin de le goûter, & de reconnoître ſon bien par le ſentiment de douceur que l'Auteur de la nature lui donne comme une récompenſe naturelle de ce qu'elle ſe porte au bien. Elle jugeoit que cet objet étoit un bien par une raiſon abſtraite & qui ne la touchoit pas : mais elle en demeure convaincue par l'efficace du ſentiment; & plus ce ſentiment eſt vif, plus elle s'attache au bien qui ſemble le produire.

Mais ſi cet objet particulier eſt conſidéré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté; mais ſeulement une augmentation de mouvement vers le bien oppoſé à cet objet qui paroît mauvais, laquelle augmentation eſt d'autant plus grande, que le mal paroît plus à craindre. Car en effet on ne haït que parce que l'on aime, & le mal qui eſt hors de nous, n'eſt jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainſi, le mal étant conſidéré comme la privation du bien, fuir le mal, c'eſt fuir la privation du bien, c'eſt-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui

qui nous déplaît ; mais ſeulement un ſentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle eſt privée du bien. La raiſon toute ſeule ne ſuffiſoit pas pour l'y porter, il falloit encore * ce ſentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainſi dans toutes les paſſions, tous les mouvemens de l'ame vers le bien ne ſont que des mouvemens d'amour. Mais, parce qu'on eſt touché de divers ſentimens ſelon les différentes circonſtances qui accompagnent la vûe du bien & le mouvement de l'ame vers le bien, on confond les ſentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de différens mouvemens dans les paſſions qu'il y a de différens ſentimens.

Or il faut ici remarquer que la douleur eſt un mal réel & véritable, & qu'elle n'eſt pas plus la privation du plaiſir, que le plaiſir eſt la privation de la douleur ; car il y a différence entre ne point ſentir de plaiſir ou être privé du ſentiment de plaiſir, & ſouffrir actuellement de la douleur. Ainſi tout mal n'eſt pas tel préciſément à cauſe qu'il nous prive du bien, mais ſeulement, comme je me ſuis expliqué, le mal qui eſt

* Avant le péché ce ſentiment n'étoit point une peine, mais ſeulement un avertiſſement ; parce que, comme j'ai déja dit, Adam pouvoit lorſqu'il vouloit arrêter le mouvement des eſprits animaux qui cauſoient la douleur. Ainſi s'il ſentoit de la douleur, c'eſt qu'il le vouloit bien ; ou plutôt il n'en ſentoit point, parce qu'il n'en vouloit point ſentir.

hors de nous, & qui n'eſt point une maniére d'être qui ſoit en nous. Néanmoins, comme, par les biens & les maux, on entend d'ordinaire les choſes bonnes & mauvaiſes, & non pas les ſentimens de plaiſir & de douleur, qui ſont plutôt les marques naturelles par leſquelles l'ame diſtingue le bien d'avec le mal, il ſemble qu'on peut dire ſans équivoque, que le mal n'eſt que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui éloigne du mal, eſt le même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impreſſion de l'Auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'ame eſt toujours eſſentiellement amour du bien, & n'eſt que par accident fuite du mal.

Il eſt vrai que la douleur ſe peut conſidérer comme un mal; & en ce ſens le mouvement des paſſions qu'elle excite n'eſt point réel, car on ne veut point la douleur: & ſi l'on veut poſitivement que la douleur ne ſoit pas, c'eſt qu'on veut poſitivement la conſervation ou la perfection de ſon être.

La troiſiéme choſe qu'on peut remarquer dans chacune de nos paſſions, eſt le ſentiment qui les accompagne: ſentiment d'amour, d'averſion, de deſir, de joie, de triſteſſe. Ces ſentimens ſont toujours différens dans les différentes paſſions.

La quatriéme eſt une nouvelle détermi-

nation du cours des eſprits & du ſang vers les parties extérieures du corps & vers celles du dedans. Avant la vûe de l'objet de la paſſion, les eſprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conſerver généralement toutes les parties, mais, à la préſence du nouvel objet, toute cette économie ſe trouble. La plûpart des eſprits ſont pouſſés dans les muſcles des bras, des jambes, du viſage & de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la diſpoſition propre à la paſſion qui domine, & de lui donner la contenance & le mouvement néceſſaire pour l'acquiſition du bien, ou pour la fuite du mal qui ſe préſente. Que ſi les forces de l'homme ne lui ſuffiſent pas dans le beſoin qu'il en a, ces mêmes eſprits ſont diſtribués de telle maniere, qu'ils lui font proférer machinalement certaines paroles & certains cris, & qu'ils répandent ſur ſon viſage & ſur le reſte de ſon corps un certain air capable d'agiter les autres de la même paſſion dont il eſt émû. Car, comme les hommes & les animaux tiennent enſemble par les yeux & par les oreilles, lorſque quelqu'un eſt agité il ébranle néceſſairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement ſur leur imagination une impreſſion qui les trouble, & qui les intéreſſe à ſa conſervation.

Pour le reſte des eſprits animaux, il deſcend avec violence dans le cœur, les poûmons, le foie, la rate, & les autres viſce-

res ; afin de tirer contribution de toutes ces parties ; & de les hâter de fournir en peu de tems les eſprits néceſſaires pour conſerver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquiſition du bien ou pour la fuite du mal.

La cinquiéme eſt l'émotion ſenſible de l'ame qui ſe ſent agitée par ce débordement inopiné d'eſprits. Cette émotion ſenſible de l'ame accompagne toujours ce mouvement d'eſprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps, de même que le mouvement des eſprits s'excite dans le corps, dès que l'ame eſt portée vers quelque objet. L'ame étant unie au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens ſont réciproques.

La ſixiéme ſont les ſentimens différens, d'amour, d'averſion, de joie, de deſir, de triſteſſe, cauſés non par la vûe intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différens ébranlemens que les eſprits animaux cauſent dans le cerveau. Ces derniers ſentimens ſont bien plus vifs.

La ſeptiéme eſt un certain ſentiment de joie ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'ame dans ſa paſſion, & qui lui témoigne qu'elle eſt dans l'état où il eſt à propos qu'elle ſoit par rapport à l'objet qu'elle conſidére. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les paſſions ; celles qui naiſſent de la vûe d'un mal, auſſi-bien que celles qui naiſſent de

la vûe d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, & qui nous porte à y consentir, & à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raison. Car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connoissance certaine ou évidente que l'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses qu'on apperçoit, ainsi la douceur des passions est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or il faut vaincre, par la joie de l'esprit & par la douceur de la grace, la fausse douceur de nos passions qui nous rend esclaves des biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentimens confus, & que l'esprit n'apperçoit point ni de bien, ni de mal qui les puisse causer; car alors il est évident que les trois premieres choses ne s'y rencontrent point.

On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont en nous sans nous, & même malgré nous depuis le péché : & qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses,

& de les rendre plus ſenſibles par quelques exemples.

Suppoſons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancolie, il ſe figure dans ſon cabinet que tel, qui ne penſe pas même à lui, eſt en état & dans la volonté de lui nuire. La vûe ſenſible ou l'imagination du rapport des actions de ſon ennemi avec ſes propres deſſeins, ſera la premiere cauſe de ſa paſſion.

Il n'eſt pas même abſolument néceſſaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, ou trouver quelque oppoſition dans ſes deſſeins, afin que le mouvement de ſa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il ſuffit pour cela qu'il le penſe par l'eſprit ſeul, & ſans que le corps y ait de part. Mais, comme cette nouvelle détermination ne ſeroit pas une détermination de paſſion, mais une pure inclination très-foible & très-languiſſante, il faut plutôt ſuppoſer que cet homme ſouffre actuellement quelque grande oppoſition dans ſes deſſeins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en ſuppoſer un autre, dont les ſens & l'imagination n'ayent point ou preſque point de part à ſa connoiſſance.

La ſeconde choſe que l'on peut conſidérer dans la paſſion de cet homme, eſt une

augmentation du mouvement de ſa volonté vers le bien, dont ſon ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la poſſeſſion : & cette augmentation eſt d'autant plus grande, que l'oppoſition qu'on lui veut faire, lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord ſon ennemi, que parce qu'il aime le bien, & ſa haine eſt d'autant plus grande, que ſon amour eſt plus fort ; parce que le mouvement de ſa volonté dans ſa haine n'eſt en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déja dit.

La troiſiéme choſe eſt le ſentiment convenable à la paſſion, & dans celle-ci c'eſt un ſentiment de haine. Le mouvement de la haine eſt le même que celui de l'amour, mais le ſentiment de la haine eſt tout différent de celui de l'amour, ce que chacun peut ſavoir par ſa propre expérience. Les mouvemens ſont des actions de la volonté : les ſentimens ſont des modifications de l'eſprit. Les mouvemens de la volonté ſont les cauſes naturelles des ſentimens de l'eſprit ; & ces ſentimens de l'eſprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le ſentiment de haine eſt en cet homme une ſuite naturelle du mouvement de ſa volonté, qui s'eſt excité à la vûe du mal : & ce mouvement eſt enſuite entretenu par le ſentiment dont il eſt cauſe.

Ce que nous venons de dire de cet hom-

me lui pourroit arriver, quand même il n'auroit point de corps : mais, parce qu'il eſt composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de ſon eſprit ſe communiquent à ſon corps, & ceux de ſon corps à ſon eſprit. Ainſi la nouvelle détermination du mouvement de ſa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des eſprits animaux, laquelle eſt toujours différente dans toutes les paſſions, quoique le mouvement de l'ame ſoit preſque toujours le même.

Les eſprits ſont donc pouſſés avec force dans les bras, les jambes & le viſage, pour donner au corps la diſpoſition néceſſaire à la paſſion, & pour répandre ſur le viſage l'air que doit avoir un homme que l'on offenſe, par rapport à toutes les circonſtances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la fait & de celui qui la ſouffre. Et cet épanchement des eſprits eſt d'autant plus fort, plus abondant & plus prompt, que le bien eſt, ou plutôt paroît plus grand, & l'oppoſition plus forte, ou que le cerveau en eſt plus vivement frappé.

Si donc la perſonne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légere & qui ne faſſe point d'ébranlement conſidérable dans ſon cerveau, l'épanchement des eſprits animaux ſera foible & languiſſant; & il ne ſera peut-être pas aſſez grand pour changer la diſpoſition du corps

ordinaire & naturelle. Mais, ſi l'injure eſt atroce & que ſon imagination ſoit échauffée, il ſe fera un grand ébranlement dans ſon cerveau, & les eſprits ſe répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment, ſur ſon viſage & ſur ſon corps, l'air & la contenance de la paſſion qui le domine. S'il eſt aſſez fort pour vaincre, ſon air ſera menaçant & fier. S'il eſt foible, & qu'il ne puiſſe réſiſter au mal qui va l'accabler, ſon air ſera humble & ſoumis. Ses gémiſſemens & ſes pleurs, excitant naturellement dans les aſſiſtans, & même dans ſon ennemi des mouvemens de compaſſion, ils en tireront le ſecours qu'il ne pouvoit eſpérer de ſes propres forces. Il eſt vrai que ſi les aſſiſtans, & l'ennemi de ce miſérable, ont déja les eſprits & les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compaſſion dans l'ame, les gémiſſemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & ſon malheur feroit inévitable, s'il demeuroit toujours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu; car, à la vûe de la perte prochaine d'un grand bien, il ſe forme naturellement ſur le viſage des caractéres de rage & de déſeſpoir ſi vifs & ſi ſurprenans, qu'ils déſarment les plus paſſionnés & les rendent comme immobiles. Cette vûe terrible & inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature ſur le viſage d'un miſérable, arrête dans

l'ennemi même, qui en eſt frappé, le mouvement des eſprits & du ſang qui le portoient à la vengeance : &, dans ce moment de faveur & d'audience, la nature retraçant l'air humble & ſoumis ſur le viſage de ce miſérable, qui commence à eſpérer à cauſe de l'immobilité & du changement d'air de ſon ennemi, les eſprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étoient pas capables un moment auparavant : de ſorte qu'il entre machinalement dans les mouvemens de compaſſion, qui inclinent naturellement ſon ame à ſe rendre aux raiſons de la charité & de la miſéricorde.

On doit ici bien remarquer que l'ame n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, & que c'eſt uniquement l'effet naturel & néceſſaire de la ſage & admirable conſtruction de nos corps. Car Dieu par ſa ſageſſe infinie y a mis tous les reſſorts, ou tous les principes d'action néceſſaires à leur conſervation. Ils ſeroient bientôt détruits s'ils dépendoient de notre vigilance & de nos ſoins ; quelque connoiſſance que nous euſſions de ce qui ſe paſſe en eux. Il eſt vrai que les ſentimens & les mouvemens de l'ame accompagnent toujours les ébranlemens des fibres du cerveau & le cours des eſprits animaux, mais ils n'en ſont pas la cauſe. Car, outre qu'on ne conçoit pas qu'un ſentiment de l'ame puiſſe mouvoir un corps, il eſt certain que l'ame, émûe de quelque paſſion, ne penſe

ſeulement pas qu'il y ait dans ſon corps des eſprits animaux, des muſcles & des nerfs, ni à leur uſage. Elle ne ſait point, ni quelle contenance elle doit donner à ſon corps, ni quel air elle doit former ſur ſon viſage : elle ne s'apperçoit pas même de cet air quoiqu'actuellement formé, ſi quelque miroir préſent ou quelque ami ne l'en avertit. Enfin il eſt certain que l'ame ne peut ſouvent empêcher le jeu de ſa machine, quelque réſiſtance qu'elle y faſſe, & qu'elle ne peut la faire jouer d'une autre maniere, que lorſqu'elle a le pouvoir d'imaginer fortement quelqu'autre objet, dont les traces ouvertes faſſent prendre un autre cours aux eſprits animaux. C'eſt-là le ſeul moyen qu'elle a d'arrêter les effets de ſes paſſions. Il eſt donc évident que, quoique l'ame aſſiſte néceſſairement au jeu de ſa machine, & qu'elle en ſoit émûe en conſéquence des loix de ſon union avec le corps, elle n'a nulle part à ſes divers mouvemens, ou elle n'en eſt nullement la cauſe véritable.

Il ſuit de ce que je viens de dire, que les raiſons qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une ame, ne prouvent rien, ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient quand on les bleſſe : donc ils ont une ame. Selon ce que je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point : car le cri eſt un effet néceſſaire de la conſtruction de la ma-

chine. Quand un homme, en pleine ſanté, ne crie point lorſqu'on le bleſſe, c'eſt une marque que ſon ame réſiſte au jeu de ſa machine. S'il n'avoit point d'ame, & que ſon corps fût bien diſpoſé; certainement il crieroit toujours quand on le bleſſeroit. Chacun ſent bien quand on le ſaigne que ſon bras ſe retireroit machinalement dans le moment qu'on le piqueroit, ſi l'ame n'y réſiſtoit. Or les mouvemens du diaphragme, & de quelques autres muſcles qui ſont néceſſaires pour crier, dépendent en partie de l'ame auſſi-bien que ceux du bras. Ainſi quand on bleſſe un homme & qu'il ne crie point, & ne ſe retire point, c'eſt qu'il a une ame qui réſiſte à l'action de ſa machine. Le contraire qui arrive aux bêtes ne prouve donc point ce qu'on en prétend prouver.

Mais, continue-t-on, les animaux attrapent leur proie, & font quantité d'actions avec autant & plus d'adreſſe que les hommes. Je l'avoue, leur machine joue même bien mieux ſon jeu que la nôtre : mais c'eſt que rien ne trouble ſon action. C'eſt qu'elles n'ont point d'ame, ni par conſéquent point de mouvemens contraires à ceux que la préſence des objets excite en eux, en conſéquence de l'admirable conſtruction du corps que leur a formé celui dont la ſageſſe n'a point de bornes. Etrange effet des préjugés, de faire prendre pour preuve d'un ſentiment ce qui dans le fond eſt plus propre à le détruire qu'à l'établir.

Je m'écarterois trop de mon ſujet, ſi je ſuivois plus loin les défenſeurs de l'ame des bêtes: il vaut mieux que je tâche ici de leur faire voir la cauſe de leur préjugé. Comme nous ne connoiſſons point, & que nous ne connoîtrons jamais exactement les parties dont notre cerveau eſt compoſé, & encore moins leurs uſages; ni leurs diverſes liaiſons, d'un côté aux organes qui reçoivent l'impreſſion des objets, & de l'autre à toutes les parties de notre corps; & que d'ailleurs notre ame ne peut être ſans ſe ſentir actuellement, elle n'a garde d'attribuer à la conſtruction de ſon corps, qui lui eſt actuellement inconnue, & à laquelle elle ne penſe pas, les effets qui en dépendent véritablement, & elle eſt portée à juger qu'il n'y a qu'elle qui en ſoit la cauſe, parce qu'il n'y a qu'elle qui lui ſoit actuellement préſente, & qu'elle ne peut être ſans penſer à elle même. Et ce qui confirme encore ce préjugé, c'eſt qu'il ſe paſſe en nous pluſieurs mouvemens qui dépendent de notre volonté, & dont par conſéquent nous penſons être la vraie cauſe. Car nous jugeons de-là que c'eſt notre ame qui conſerve la vie à notre corps, ou qui fait en lui généralement tous les mouvemens qui tendent à la conſervation de la vie. Ainſi, voyant que les animaux font, pour ſe conſerver & leur eſpéce, ce que nous faiſons nous mêmes, nous leur attribuons une ame que nous croyons, ſans raiſon, être en nous le principe de tous nos

mouvemens. Et, parce que nous humaniſons naturellement toutes les cauſes, & que d'ailleurs on ne ſait ce que c'eſt qu'une ame qui ne penſe, ne veut & ne ſent point, nous jugeons que notre chien nous connoît, nous aime, & ſent quand on le bleſſe, une douleur ſemblable à la nôtre. Comme Dieu a fait le chien particuliérement pour l'homme, afin que l'homme de ſon côté ſe liât avec ſon chien, il y a mis une diſpoſition à faire certaines contorſions & mouvemens de tête, du dos & de la queue, qui, bien qu'ils n'ayent de ſoi nul rapport aux penſées de l'ame, fait naître naturellement dans l'homme celle que ſon chien l'aime & le flate. Voilà ce me ſemble les principales cauſes de notre préjugé que les bêtes ont une ame; préjugé fort dangereux par ſes conſéquence, ainſi que je l'ai prouvé * ailleurs.

Rendons gloire à Dieu, & reconnoiſſons que ſa ſageſſe n'ayant point de bornes, il a mis dans tous les animaux tous les principes d'action néceſſaires à la conſervation de leur vie, & à la propagation de leur eſpéce : qu'il a mis même dans les premiers animaux ** & dans les premieres plantes les embrions infiniment petits, dont il a prévu, qu'en conſéquence des loix du mouvement, ils croîtroient & ſe

* *Défenſe contre l'accuſation* de M. de la Ville, & ci-deſſus, liv. 2. ch. 4

** *Voyez le dernier éclairciſſement de cet Ouvrage vers la fin.*

développeroient de maniere, qu'ils conſerveroient leur eſpéce pendant tous les ſiécles. Alors nous ne bornerons point indiſcrétement la ſageſſe du Créateur, qu'on confeſſe bien de bouche être infinie, mais que notre eſprit rabaiſſe infiniment, par ce penchant naturel qu'on a de l'humaniſer, & de juger que ce qu'on ne peut comprendre, lui eſt abſolument impoſſible. Alors nous ne tomberons point dans cet autre défaut, d'attribuer aux créatures ce qui ne peut leur appartenir. Car en effet donner des ames aux bêtes, par cette raiſon que leurs actions marquent de l'adreſſe & de l'eſprit, c'eſt, par un étrange oubli de Dieu, attribuer à l'ouvrage la ſageſſe de l'ouvrier. Quand on examine en détail ce qui ſe paſſe à chaque inſtant dans le corps de l'homme & dans celui des animaux, on y découvre une ſi grande variété de mouvemens juſtes & réguliers, qu'on ne croit pas qu'un eſprit fini puiſſe les connoître & les régler en un moment; & ſi l'ame prétendue des bêtes faiſoit & régloit le jeu de leur machine à la vûe des objets, aſſurément ils auroient de l'eſprit infiniment plus que nous. Car, ſans compter les mouvemens infinis qui ſe font en nous, ſans nous, notre ame n'eſt point la cauſe véritable de ceux qui ſuivent de nos volontés. Nous voulons parler ou chanter; mais nous ne ſavons pas ſeulement quels muſcles il faut remuer pour parler ou pour chanter.

Tout ce que Dieu a fait marque de l'in-

telligence ſans doute. On ſeme un grain de blé à contre ſens : la racine croiſſant ſe recourbe vers la terre, & la tige vers l'air, cela marque de l'eſprit : la tige ſe noue d'abord pour ſe fortifier contre les efforts du vent, cela marque la preſcience d'un événement futur : ces nœuds ſont plus proches les uns des autres vers le bas que vers le haut, parce que, ſelon les régles de la mécanique, les efforts du vent auxquels il faut réſiſter y ſont plus grands : ſa tige eſt creuſe, c'eſt que, pour ſe ſoutenir ferme, il falloit diminuer beaucoup de ſon poids ſans diminuer, ou que très-peu, de ſa force. Tout cela & une infinité d'autres mouvemens inviſibles & inconnus, peut-être aux pures intelligences, marquent infiniment d'eſprit. Mais aſſurément un grain de blé, ni rien de ce que l'imagination féconde en chimeres y peut ajouter pour le faire croître, ne prévoit les efforts futurs du vent, & ne fait point naturellement les mécaniques. Ce grain de blé & ſa maniere de croître & d'en produire pluſieurs ſemblables à lui, marque la ſageſſe infinie du Créateur; admirons-la, adorons la, & n'attribuons pas à l'ouvrage, ou à des ames & des formes chimériques, la moindre partie de ce qui n'appartient qu'à l'ouvrier. Je reviens à mon ſujet.

Un homme paſſionné, ne pouvant, ſans une grande abondance d'eſprit, produire ni conſerver dans ſon cerveau une image aſſez vive de ſon malheur, & un ébranle-

ment aſſez fort, pour donner au corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette perſonne reçoivent à la vûe de quelque mal les ſecouſſes & les agitations néceſſaires, pour faire couler dans tous les vaiſſeaux qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les eſprits que la paſſion demande. Car les eſprits animaux ſe répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, & généralement à tous les viſcéres, ils les agitent & les ſecouent, & ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conſervent pour les beſoins de la machine.

Mais, ſi ces humeurs couloient toujours de la même maniere dans le cœur; ſi elles y recevoient une pareille fermentation en divers tems: & ſi les eſprits qui en ſont formés montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens ſi promts dans les mouvemens des paſſions. La vûe d'un Magiſtrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un inſtant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, & ſon viſage tout ardent de ſang & d'eſprits ne deviendroit pas tout d'un coup blême & mourant par l'appréhenſion de quelque ſupplice.

Ainſi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le ſang n'entrent toujours de la même maniere dans le cœur, il y a des nerfs qui environnent les artéres, leſquels,

en ſe ſerrant & en ſe relâchant par l'impreſſion que la vûe de l'objet & la force de l'imagination produiſent dans les eſprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et, afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en divers tems, il y a d'autres nerfs qui en cauſent les battemens, & ces nerfs, n'étant pas également agités dans les différens mouvemens des eſprits, ne pouſſent pas le ſang avec la même force dans les artéres. D'autres nerfs répandus dans le poûmon distribuent l'air au cœur; en ſerrant & en relâchant les branches du canal qui ſert à la reſpiration, & ils réglent de cette ſorte la fermentation du ſang par rapport aux circonſtances de la paſſion qui domine.

Enfin, pour régler avec plus de juſteſſe & de promptitude le cours des eſprits, il y a des nerfs qui environnent les artéres, tant celles qui montent au cerveau, que celles qui conduiſent le ſang à toutes les autres parties du corps. De ſorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vûe inopinée de quelque circonſtance, à cauſe de laquelle il eſt à propos de changer tous les mouvemens de la paſſion, détermine ſubitement le cours des eſprits, vers les nerfs qui environnent ces artéres, pour fermer par leur contraction le paſſage au ſang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui ſe répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artéres, qui portent le ſang vers le cerveau, étant libres, & toutes celles qui ſe répandent dans tout le reſte du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute renplie de ſang, & le viſage en doit être tout couvert. Mais, quelque circonſtance venant à changer l'ébranlent du cerveau qui cauſoit cette diſpoſition dans ces nerfs, les artéres liées ſe délient, & les autres au contraire ſe ſerrent fortement. Ainſi la tête ſe trouve vuide de ſang, la pâleur ſe peint ſur le viſage, & le peu de ſang qui ſort du cœur & que les nerfs, dont nous avons parlé, y laiſſent entrer pour entretenir la vie, deſcend preſque tout dans les parties baſſes du corps: le cerveau manque d'eſprits animaux, & tout le reſte du corps eſt ſaiſi de foibleſſe & de tremblement.

Pour expliquer & prouver en détail les choſes que nous venons de dire, il ſeroit néceſſaire d'avoir & de donner une connoiſſance générale de la Phyſique, & une particuliére & fort exacte du corps humain. Mais ces deux Sciences ſont & ſeront toujours trop imparfaites pour conſerver toute l'exactitude que je ſouhaiterois: outre que, ſi je pouſſois plus avant cette matiére, cela me conduiroit bientôt hors de mon ſujet; car il me ſuffit de donner ici une idée groſſiére & générale des paſſions, pourvû que cette idée ne ſoit point fauſſe.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du ſang & des eſprits, ſont la

quatriéme chose qui se trouve dans chacune de nos passions, & ils produisent la cinquiéme qui est l'émotion sensible de l'ame.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la passion, l'ame est poussée vers le bien qu'elle apperçoit, & cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les esprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien est d'autant plus grand, que la vûe du bien est plus sensible; & le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort. Ainsi ce même ébranlement du cerveau rendant la vûe du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'ame dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'ame ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vûe intellectuelle du bien desquelles nous avons parlé : elles sont seulement plus fortes & plus vives, à cause de l'union de l'ame & du corps, & que cette vûe qui les produit est sensible.

La ſixiéme choſe qui ſe rencontre eſt le ſentiment de la paſſion, ſentiment d'amour, d'averſion, de deſir, de joie, de triſtreſſe. Ce ſentiment n'eſt point différent de celui dont on a déja parlé; il eſt ſeulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il eſt toujours ſuivi d'un certain ſentiment de douceur, qui nous rend toutes nos paſſions agréables, & c'eſt la derniere choſe qui ſe trouve dans chacune de nos paſſions, comme nous avons déja dit.

La cauſe de ce dernier ſentiment eſt telle. A la vûe de l'objet de la paſſion, ou de quelque circonſtance nouvelle, une partie des eſprits animaux ſont pouſſés de la tête vers les parties extérieures du corps, pour les mettre dans la contenance que demande la paſſion; & quelques autres eſprits deſcendent avec force dans le cœur, les poûmons, & les viſceres pour en tirer les ſecours néceſſaires, ce que nous avons déja aſſez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps ſoit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive beaucoup de ſatisfaction: & il n'arrive jamais que le corps ſoit dans un état contraire à ſon bien & à ſa conſervation, que l'ame ne ſouffre beaucoup de peine. Ainſi, lorſque nous ſuivons les mouvemens de nos paſſions, & que nous n'arrêtons point le cours des eſprits, que la vûe de l'objet de la paſſion cauſe dans notre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature, ce ſentiment

de douceur & de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire : lorsque l'ame, suivant les régles de la raison, arrête ce cours des esprits & résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car, de même que la réflexion que l'ame fait sur elle est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joie ou de la tristesse des sens; lorsque faisant son devoir & se soumettant aux ordres de Dieu, elle reconnoît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que, s'abandonnant à ses passions, elle est touchée de remors, qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition, ainsi le cours des esprits, excité pour le bien du corps, est accompagné de joie ou de tristesse sensible, & ensuite de joie ou de tristesse spirituelle : selon que ce cours d'esprits animaux est empêché, ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoissance claire du bon état de l'ame, & le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remors, & aussi immuable que la vérité qui la cause; & que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit, ou du remors de la conscience, qu'elle est inquiéte, & aussi in-

conſtante que la paſſion ou l'agitation du ſang qui la produit. Enfin la premiere eſt preſque toujours accompagnée d'une très-grande joie des ſens, lorſqu'elle eſt une ſuite de la connoiſſance d'un grand bien que l'ame poſſéde ; & l'autre n'eſt preſque jamais accompagné de quelque joie de l'eſprit, quoiqu'elle ſoit une ſuite d'un grand bien, qui arrive ſeulement au corps, mais qui eſt contraire au bien de l'ame.

Il eſt pourtant vrai que, ſans la grace de Jeſus-Chriſt, la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ſes paſſions, eſt plus agréable, que celle qu'elle reſſent en ſuivant les régles de la raiſon. Et c'eſt cette douceur qui eſt l'origine de tous les déſordres qui ont ſuivi le péché originel ; & elle nous rendroit tous eſclaves de nos paſſions, ſi le fils de Dieu ne nous délivroit de leur ſervitude par la délectation de ſa grace. Car enfin les choſes que je viens de dire pour la joie de l'eſprit contre la joie des ſens, ne ſont vraies que parmi les Chrétiens ; & elles étoient abſolument fauſſes dans la bouche de Séneque, d'Epicure même, & enfin de tous les Philoſophes qui paroiſſoient les plus raiſonnables : parce que le joug de Jeſus-Chriſt, n'eſt doux qu'à ceux qui appartiennent à Jeſus-Chriſt ; & ſa charge ne nous ſemble légere, que lorſque ſa grace la porte avec nous.

CHAPITRE IV.

Que les plaiſirs & les mouvemens des paſſions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y réſiſter ſans ceſſe. Maniere de combattre le libertinage.

TOUTES les choſes que nous venons d'expliquer des paſſions en général, ne ſont point libres : elles ſont en nous ſans nous, & il n'y a que le ſeul conſentement de notre volonté qui dépende abſolument de nous. La vûe du bien eſt naturellement ſuivie du mouvement d'amour, du ſentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des eſprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau ſentiment de l'ame qui augmente le premier ſentiment d'amour, & enfin du ſentiment de douceur qui récompenſe l'ame de ce que le corps eſt dans l'état qu'il doit être. Toutes ces choſes ſe paſſent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement, je veux dire ſans qu'elle y ait de part, & il n'y a que notre ſeul conſentement qui ſoit véritablement de nous. C'eſt auſſi ce conſentement qu'il faut régler, qu'il faut conſerver libre malgré tous les efforts des paſſions. C'eſt à Dieu ſeul à qui il faut ſoumettre ſa liberté : il ne faut ſe rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux repro-

ches secrets de sa raison. Il ne faut consentir que lorsqu'on voit clairement que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir : c'est-là la principale régle qu'il faut observer pour éviter l'erreur & le péché.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir, avec évidence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous; il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les caresses, dans les menaces & les frayeurs que les passions causent en nous : ce ne sont que des sentimens confus & obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumiere plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais & qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte; il éclaire peu, mais sa lumiére est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte : sa lumiere est aussi vive & aussi éclatante, qu'elle est pure : mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs ténébres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix, & éclairés de sa lumiere. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; & ceux que les passions ont emportés le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles : mais * des paroles for-

* S. Paul aux Heb. ch. 4.

tes, menaçantes & terribles; plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui pénétre jusques dans les replis de l'ame, & qui discerne les pensées & les mouvemens du cœur : car tout est à découvert devant ses yeux, & il ne voit point les déréglemens des pécheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, & lui obéir; car, si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trompés; & si nous lui obéissons toujours, nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions & aux miséres dûes au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'empire des passions a réduits à la condition des bêtes & qui, ayant long-tems méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celles de leurs passions infâmes : il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair & de sang, que ce soit suivre Dieu & obéir à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvemens de ses passions & obéir aux desirs secrets de son cœur. C'est-là le dernier aveuglement*: c'est, selon saint Paul, la peine temporelle de l'impiété & de l'idolâtrie; c'est-à-dire, la punition des plus grands crimes. En effet, cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'appaiser la colere de Dieu, comme toutes les autres punitions

* Aux Rom. Chap. 1.

de ce monde, elle l'irrite & l'augmente ſans ceſſe, juſqu'au jour terrible auquel cette juſte colere éclatera ſur les pécheurs.

Cependant leurs raiſonnemens ne manquent pas de vrai-ſemblance : ils ſemblent fort conformes au ſens commun : ils ſont favoriſés des paſſions, & toute la philoſophie de Zénon ne ſauroit ſans doute les détruire. Il faut aimer le bien, diſent-ils : le plaiſir eſt le caractére que la nature a attaché au bien ; & c'eſt par ce caractére, qui ne peut être trompeur, puiſqu'il vient de Dieu, que nous le diſcernons du mal. Il faut fuir le mal, diſent-ils encore : la douleur eſt le caractére que la nature a attaché au mal ; & c'eſt par ce caractére, qui ne peut être trompeur puiſqu'il vient de Dieu, que nous le diſcernons du bien. On goûte du plaiſir quand on s'abandonne à ſa paſſion : on ſent de la peine & de la douleur quand on y réſiſte. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos paſſions, & que nous n'y réſiſtions jamais ; puiſque le plaiſir & la douleur, qu'il nous fait ſentir dans ces rencontres, ſont des preuves certaines de ſes volontés ſur nous. C'eſt donc ſuivre Dieu que ſuivre les deſirs de ſon cœur ; & c'eſt obéir à ſa voix que de ſe rendre à cet inſtinct de la nature, qui nous porte à ſatisfaire nos ſens & nos paſſions. C'eſt de cette ſorte qu'ils raiſonnent, & qu'ils ſe confirment dans leurs opinions infâmes. C'eſt ainſi qu'ils tâchent de ſe mettre à couvert des reproches ſecrets de leur rai-

ſon ; & Dieu permet,pour punition de leurs crimes, qu'ils s'éblouïſſent de ces fauſſes lumieres. Trompeuſes lumieres qui les aveuglent au lieu de les éclairer : mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne ſentent point, & dont ils ne ſouhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un ſens réprouvé ; il les abandonne aux deſirs de leur cœur, à des paſſions honteuſes, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Ecriture, afin qu'après s'être engraiſſés dans leurs débauches, ils ſoient dans toute l'éternité les victimes du ſacrifice de ſa colere.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils propoſent. La ſecte de Zénon n'ayant pû le délier, l'a coupé d'abord, en niant que le plaiſir fût un bien, & que la douleur fût un mal. Mais cette défaite eſt bien cavalière pour des Philoſophes, & je ne crois pas qu'elle faſſe changer de ſentiment ceux qui reconnoiſſent par expérience qu'une grande douleur eſt une grande miſere. Ainſi Zénon & toute la Philoſophie payenne ne peut réſoudre la difficulté propoſée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philoſophie plus ſolide & plus éclairée.

Il eſt vrai que le plaiſir eſt bon & que la douleur eſt mauvaiſe ; que c'eſt le plaiſir & la douleur que l'Auteur de la nature a attachés à l'uſage de certaines choſes, qui nous fait juger ſi elles ſont bonnes ou ſi elles ſont mauvaiſes ; que nous devons uſer

des bonnes & fuir les mauvaises, & suivre presque toujours les mouvemens des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses passions & à ses desirs pour conserver son corps, & pour continuer long-tems une vie semblable à celle des bêtes. Les sens & les passions ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que, sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps; mais non pas afin que nous les aimassions : car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons très-certainement par la raison être notre bien, la cause véritable de notre félicité.

Nous sommes raisonnables; & Dieu, qui est notre bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'instinct, un amour pour ainsi dire forcé; mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse notre esprit & notre cœur. Il nous porte à l'aimer, en nous faisant connoître par la lumiere qui accompagne la délectation de sa grace, qu'il est notre bien; mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct & par un sentiment confus de plaisir; parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit ni l'usage de notre raison.

De plus, notre corps n'est pas nous, c'est une chose qui nous appartient, mais

ſans laquelle abſolument parlant nous ne pouvons ſubſiſter. Le bien de notre corps n'eſt donc pas notre bien ; les corps ne peuvent être le bien que des corps ; nous pouvons en uſer pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher : notre ame a auſſi ſon bien, ſavoir ce bien ſeul qui eſt au-deſſus d'elle, qui ſeul la conſerve, & qui ſeul produit en elle des ſentimens de plaiſir ou de douleur. Car enfin, tous les objets de nos ſens ſont par eux-mêmes incapables de ſe faire ſentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils ſont préſens, par les ſentimens qu'il nous en donne : & c'eſt ce que les Philoſophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons, & nous devons aimer ce qui eſt capable de nous faire ſentir du plaiſir, je l'avoue : mais c'eſt par cette raiſon-la que nous ne devons aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe agir dans notre ame, & que les objets ſenſibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos ſens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces ſentimens agréables ? je veux les goûter. Ingrat que vous êtes, reconnoiſſez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juſte des récompenſes injuſtes : vous voulez qu'il vous récompenſe pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans le tems même que vous les commettez. Vous vous ſervez de ſa volonté immuable, qui eſt l'ordre & la loi de la nature, pour arra-

cher de lui des faveurs que vous ne méritez pas; car vous produisez avec une adresse criminelle dans votre corps, des mouvemens qui l'obligent en conséquence des loix de l'union de l'ame & du corps qu'il a établies, à vous faire goûter toutes sortes de plaisirs: mais la mort corrompra ce corps; & Dieu, que vous avez fait servir à vos injustes desirs, vous fera servir à sa juste colere, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, & que la possession du bien de l'ame soit souvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'est un grand déréglement, par cette raison que le plaisir étant le caractere du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai, ou plutôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainsi avant le péché: au moins est-il constant qu'avant le péché, on ne sentoit point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chûte du premier homme: il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par sa grace; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, & bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloi-

gne de lui. Si nous le ſuivons, il nous repouſſe : ſi nous courons après lui, il nous frappe : ſi nous nous opiniâtrons à le pourſuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait ſouffrir des douleurs très-vives & très-ſenſibles : mais, lorſqu'étant laſſés de marcher dans les voies dures & pénibles de la vertu, ſans être ſoutenus par le goût du bien, ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaiſſons des biens ſenſibles, il nous y attache par le goût du plaiſir ; & il ſemble qu'il nous veuille récompenſer de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin, depuis le péché, il ſemble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous penſions à lui, ou que nous le regardions comme notre ſeul & unique bien. Ce n'eſt que par la douceur de la grace de notre Médiateur Jeſus-Chriſt, que nous ſentons que Dieu eſt notre bien ; car le plaiſir étant la marque ſenſible du bien, nous ſentons que Dieu eſt notre bien, puiſque, par la grace de Jeſus-Chriſt, nous aimons Dieu avec plaiſir.

Ainſi l'ame ne reconnoiſſant point ſon bien, ni par une vûe claire, ni par ſentiment ſans la grace de Jeſus-Chriſt, elle prend le bien du corps pour le ſien propre, elle l'aime & s'y attache encore plus étroitement par ſa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la premiere inſtitution de la nature ; car le bien du corps étant demeuré le ſeul qui ſe faſſe maintenant ſentir, il agit néceſſairement ſur l'homme avec plus de

force. Le cerveau en eſt plus vivement frappé, & par conſéquent l'ame le ſent & l'imagine d'une maniere plus touchante. Les eſprits animaux en ſont agités avec plus de violence, & par conſéquent la volonté l'aime avec plus d'ardeur & plus de plaiſir.

L'ame pouvoit, avant le péché, effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanouir le plaiſir ſenſible qui accompagnoit cette image. Le corps étant ſoumis à l'eſprit, l'ame pouvoit en un inſtant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des eſprits, par la ſeule conſidération de ſon devoir; mais depuis le péché cela n'eſt plus en ſa puiſſance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des eſprits ne dépendent plus d'elle; &, par une ſuite néceſſaire, le plaiſir, qui eſt attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient ſeul le maître du cœur. L'homme ne peut réſiſter long-tems par ſes propres forces à ce plaiſir; il n'y a que la grace qui le puiſſe vaincre entiérement, la raiſon ſeule ne le peut: parce qu'en un mot il n'y a que Dieu, comme Auteur de la grace, qui, pour ainſi dire, ſe puiſſe vaincre comme Auteur de la nature, ou plutôt qui ſe puiſſe fléchir, comme vengeur de la déſobéïſſance d'Adam.

Les Stoïciens, qui n'avoient qu'une connoiſſance confuſe des déſordres du péché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens: car leur félicité n'étoit qu'une idée;

puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentoient bien quelque joie en suivant les regles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite naturelle de la connoissance qu'a notre ame, qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvoit leur soutenir le courage pour quelque tems; mais elle n'étoit pas assez forte pour résister à la douleur & pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, & non pas la joie, faisoit bonne mine; & lorsqu'ils n'étoient plus en vûe, ils perdoient toute leur sagesse & toute leur force, comme ces Rois de théâtre, qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des Chrétiens, qui suivent exactement les régles de l'Evangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être : leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi & par l'espérance, est infini; car l'espérance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie; & cette joie est d'autant plus vive que l'espérance est plus forte, parce qu'une forte espérance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, & même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiéte, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang

du Fils de Dieu, entretenue par la paix intérieure & par la douceur inexplicable de la charité, que le Saint-Esprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent & qu'ils se plaisent en lui par la délectation de la grace. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands, ou si solides & si purs, que ceux qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris & la douleur ; ils se nourrissent d'opprobres ; & le plaisir qu'ils trouvent en Dieu, lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau ; & qu'ils se glorifient même comme les Apôtres dans leurs miseres, & dans les injures qu'ils ont souffertes *. *Mais pour les Apôtres ils sortirent du conseil*, dit l'Ecriture, *tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de* JESUS. Telle est la disposition d'esprit des véritables Chrétiens, lorsqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défense de la vérité.

Jesus-Christ étant venu rétablir l'ordre que le péché avoit renversé, & l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnés des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais, outre la raison, nous avons encore l'expérience ; car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu,

* Act. 5. 41.

il eſt d'ordinaire touché d'un plaiſir, ou d'une joie intérieure, qui lui fait ſentir auſſi vivement que Dieu eſt ſon bien, qu'il le connoiſſoit clairement.

Les vrais Chrétiens nous aſſurent tous les jours que la joie qu'ils ont de n'aimer & de ne ſervir que Dieu, ne ſe peut exprimer, & il eſt bien juſte de les croire touchant ce qui ſe paſſe dans eux-mêmes. Les impies au contraire ſont toujours dans des inquiétudes mortelles; & ceux que le monde partage avec Dieu, partagent auſſi la joie des juſtes, & les inquiétudes des impies: ils ſe plaignent de leurs miſeres, & il eſt juſte auſſi de croire que leurs plaintes ne ſont point ſans fondement. Dieu bleſſe les hommes dans le fond de leur cœur, lorſqu'ils aiment autre choſe que lui; & c'eſt cette bleſſure qui fait la véritable miſere: il répand une joie exceſſive dans leurs eſprits, lorſqu'ils s'attachent uniquement à lui, & c'eſt cette joie qui fait la ſolide félicité. L'abondance des richeſſes, & l'élévation des honneurs ſont hors de nous; ils ne peuvent nous guérir lorſque Dieu nous bleſſe. La pauvreté & le mépris ſont auſſi hors de nous; & ils ne peuvent nous bleſſer lorſque Dieu nous défend.

Il eſt clair, par les choſes que nous venons de dire, que l'objet de nos paſſions n'eſt point notre bien: que nous ne devons en ſuivre les mouvemens que pour la conſervation de notre vie; que le plaiſir ſenſible eſt à l'égard de notre bien, ce que nos

ſenſations ſont à l'égard de la vérité ; & que de même que nos ſens nous trompent touchant la vérité, nos paſſions nous trompent touchant notre bien : que l'on doit ſe rendre à la délectation de la grace ; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien ; qu'elle n'eſt point ſuivie des reproches ſecrets de la raiſon, comme l'inſtinct aveugle & le plaiſir confus des paſſions, & qu'elle eſt toujours accompagnée d'une ſecréte joie conforme à l'état dans lequel nous ſommes : qu'enfin, n'y ayant que Dieu qui puiſſe agir dans l'eſprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu, ſi on ne ſuppoſe ou que Dieu récompenſe la déſobéïſſance, ou qu'il commande d'aimer davantage, ce qui mérite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V.

Que la perfection de l'eſprit conſiſte dans ſon union avec Dieu par la connoiſſance de la vérité & par l'amour de la vertu ; & au contraire que ſon imperfection ne vient que de ſa dépendance du corps, à cauſe du déſordre de ſes ſens & de ſes paſſions.

LA plus petite réflexion eſt ſuffiſante pour reconnoître que le bien de l'eſprit eſt néceſſairement quelque choſe de ſpirituel. Les corps ſont beaucoup au-deſſous de l'eſprit, ils ne peuvent agir ſur lui

par leurs propres forces, ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui; enfin, ils ne ſont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être ſon bien. Les choſes ſpirituelles au contraire ſont intelligibles par leur nature, elles peuvent s'unir à l'eſprit: elles peuvent donc être ſon bien, ſuppoſé qu'elles ſoient au-deſſus de lui. Car, afin qu'une choſe puiſſe être le bien de l'eſprit, il ne ſuffit pas qu'elle ſoit ſpirituelle comme lui, il eſt encore néceſſaire qu'elle ſoit au-deſſus de lui, qu'elle puiſſe agir ſur lui, l'éclairer & le récompenſer, autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, & par conſéquent elle ne peut être ſon bien. De toutes les choſes intelligibles ou ſpirituelles, il n'y a que Dieu qui ſoit en cette maniere au-deſſus de l'eſprit: il s'enſuit donc qu'il n'y a que Dieu qui ſoit ni qui puiſſe être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la poſſeſſion de Dieu.

Tout le monde eſt convaincu que la connoiſſance de la vérité & l'amour de la vertu rendent l'eſprit plus parfait, & que l'aveuglement de l'eſprit & le déréglement du cœur le rendent plus imparfait. La connoiſſance de la vérité & l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre choſe que l'union de l'eſprit avec Dieu, & qu'une eſpece de poſſeſſion de Dieu: & l'aveuglement de l'eſprit & le déréglement du cœur

ne peuvent auſſi être autre choſe que la ſéparation de l'eſprit d'avec Dieu , & que l'union de cet eſprit a quelque choſe qui ſoit au-deſſous de lui, c'eſt-à-dire au corps, puiſqu'il n'y a que cette union qui le puiſſe rendre imparfait & malheureux. Ainſi c'eſt connoître Dieu, que de connoître la vérité, ou que de connoître les choſes ſelon la vérité; & c'eſt aimer Dieu que d'aimer la vertu, ou d'aimer les choſes ſelon qu'elles ſont aimables, ou ſelon les régles de la vertu.

L'eſprit eſt comme ſitué entre Dieu & les corps, entre le bien & le mal, entre ce qui l'éclaire & ce qui l'aveugle, ce qui le régle & ce qui le dérégle, ce qui le peut rendre parfait & heureux, & ce qui le peut rendre imparfait & malheureux. Lorſqu'il découvre quelque vérité, ou qu'il voit les choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'eſt-à-dire, par la vûe claire & diſtincte de ce qui les repréſente. Car, comme j'ai déja dit, l'eſprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il eſt capable de voir: il n'eſt point l'être univerſel. Ainſi il ne voit point dans lui-même les choſes qui ſont diſtinguées de lui. Ce n'eſt point en ſe conſultant qu'il s'inſtruit & qu'il s'éclaire; car il n'eſt pas à lui-même ſa perfection & ſa lumiere: il a beſoin de cette lumiere immenſe de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainſi, lorſque l'eſprit connoît la

vérité, il eſt uni à Dieu, il connoît & poſſéde Dieu en quelque maniere.

Mais non-ſeulement on peut dire que l'eſprit qui connoît la vérité, connoît en quelque maniere Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connoît en quelque maniere les choſes comme Dieu les connoît. En effet, cet eſprit connoît leurs véritables rapports, & Dieu les connoît auſſi: cet eſprit les connoît dans la vûe des perfections de Dieu qui les repréſente, & Dieu les connoît auſſi en cette maniere. Car enfin Dieu ne ſent pas, Dieu n'imagine pas, Dieu voit dans lui-même, dans le monde intelligible qu'il renferme: le monde matériel & ſenſible qu'il a créé. Il en eſt de même d'un eſprit qui connoît la vérité. Il ne la ſent pas, il ne l'imagine pas. Les ſenſations & les phantômes ne repréſentent à l'eſprit que de faux rapports; & quiconque découvre la vérité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il eſt uni, & dans lequel Dieu même la voit; car ce monde matériel & ſenſible n'eſt point intelligible par lui-même. L'eſprit voit donc dans la lumiere de Dieu comme Dieu même, toutes les choſes qu'il voit clairement; quoiqu'il ne les voie que d'une maniere fort imparfaite, & en cela bien différente de celle de Dieu. Ainſi, lorſque l'eſprit voit la vérité, non-ſeulement il eſt uni à Dieu, il poſſéde Dieu, il voit Dieu en quelque maniere, il voit auſſi en un ſens la vérité comme Dieu la voit.

De même, lorſque l'on aime ſelon les régles de la vertu, on aime Dieu. Car, lorſqu'on aime ſelon ces régles, l'impreſſion d'amour que Dieu produit ſans ceſſe dans notre cœur pour nous tourner vers lui, n'eſt point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour propre. L'eſprit ne fait alors que ſuivre librement cette impreſſion que Dieu lui donne. Or, Dieu ne lui donnant jamais d'impreſſion qui ne tende vers lui, puiſqu'il n'agit que pour lui, il eſt viſible qu'aimer ſelon les régles de la vertu, c'eſt aimer Dieu.

Mais non-ſeulement c'eſt aimer Dieu, c'eſt encore aimer comme Dieu aime. Dieu s'aime uniquement : il n'aime ſes ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ſes perfections; & il les aime à proportion qu'ils y ont rapport : enfin c'eſt le même amour par lequel Dieu s'aime & les choſes qu'il a faites. Aimer ſelon les régles de la vertu, c'eſt aimer Dieu uniquement; c'eſt aimer Dieu en toutes choſes; c'eſt aimer les choſes à proportion qu'elles participent à la bonté & aux perfections de Dieu, puiſque c'eſt les aimer à proportion qu'elles ſont aimables : enfin c'eſt aimer par l'impreſſion du même amour par lequel Dieu s'aime; car c'eſt l'amour par lequel Dieu s'aime & toutes choſes par rapport à lui, qui nous anime, lorſque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il eſt donc évident que la connoiſſance

de la vérité & l'amour réglé de la vertu ſont toute notre perfection, puiſque ce ſont les ſuites ordinaires de notre union avec Dieu, & qu'ils nous mettent même en poſſeſſion de lui, autant que nous en ſommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'eſprit & le déréglement du cœur ſont au contraire toute notre imperfection: & ce ſont auſſi des ſuites de l'union de notre eſprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en pluſieurs endroits, en faiſant voir que nous ne connoiſſons jamais la vérité & que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorſque nous ſuivons les impreſſions de nos ſens, de notre imagination & de nos paſſions.

Ces choſes ſont évidentes. Cependant les hommes, qui deſirent tous avec ardeur la perfection de leur être, ſe mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, & ils travaillent ſans ceſſe à fortifier & à étendre celle qu'ils ont avec les choſes ſenſibles. On ne peut trop expliquer la cauſe d'un ſi étrange déréglement.

La poſſeſſion du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le poſſéde; elle doit le rendre plus parfait, & en même-tems plus heureux: mais cela n'arrive pas toujours. Il eſt impoſſible, je l'avoue, que l'eſprit poſſéde actuellement quelque bien, & qu'il ne ſoit pas actuellement plus parfait, mais il n'eſt pas impoſſible qu'il poſſéde actuellement quelque bien ſans être actuellement plus heureux.

Ceux qui connoiſſent le mieux la vérité, & qui aiment davantage les biens les plus aimables, ſont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui ſont dans l'aveuglement & dans le déréglement, mais ils ne ſont pas toujours actuellement plus heureux. Il en eſt de même du mal : il doit rendre imparfait & malheureux tout enſemble : mais, quoiqu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu eſt ſouvent dure & amere, & le vice doux & agréable : & c'eſt principalement par la foi & par l'eſpérance que les gens de bien ſont véritablement heureux, pendant que les méchans ſont actuellement dans les plaiſirs & dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela eſt. Le péché a cauſé ce déſordre comme je viens de dire dans le chapitre précédent : & c'eſt ce déſordre qui eſt la principale cauſe non-ſeulement de tous les déréglemens de notre cœur, mais encore de l'aveuglement & de l'ignorance de notre eſprit.

C'eſt ce déſordre qui perſuade notre imagination que les corps peuvent être le bien de l'eſprit : car le plaiſir, comme j'ai déja dit pluſieurs fois, eſt le caractére ou la marque ſenſible du bien. Or de tous les plaiſirs dont nous jouiſſons ici bas, les plus ſenſibles ſont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons

donc, ſans beaucoup de réflexion, que les corps peuvent être, & qu'ils ſont même effectivement notre bien. Car il eſt très-difficile de combattre contre l'inſtinct de la nature, & de réſiſter aux preuves de ſentiment : on ne s'en aviſe même pas. On ne penſe point au déſordre du péché. On ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir ſur l'eſprit que comme cauſes occaſionnelles ; que l'eſprit ne peut immédiatement ou par lui-même poſſéder quelque choſe de corporel ; & qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par ſa connoiſſance & par ſon amour ; qu'il n'y a que Dieu qui ſoit au deſſus de lui, & qui puiſſe le récompenſer ou le punir par des ſentimens de plaiſir ou de douleur, qui puiſſe l'éclairer & le mouvoir, en un mot qui puiſſe agir en lui. Ces vérités, quoique très-évidentes à des eſprits attentifs, ne ſont point ſi puiſſantes pour nous convaincre, que l'expérience trompeuſe de l'impreſſion ſenſible.

Lorſque nous conſidérons quelque choſe comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous conſidérons comme partie de cette choſe, nous jugeons que c'eſt notre bien d'y être unis ; nous avons de l'amour pour elle ; & cet amour eſt d'autant plus grand, que la choſe à laquelle nous nous conſidérons comme unis, nous paroît une partie plus conſidérable du tout que nous compoſons avec elle. Or il y a deux ſortes de preuves qui nous perſuadent qu'une choſe eſt partie de nous-mêmes : l'inſtinct du

ſentiment, & l'évidence de la raiſon.

C'eſt par l'inſtinct du ſentiment que je ſuis perſuadé que mon ame eſt unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n'en ai point d'évidence. Ce n'eſt point par la lumiere de la raiſon que je le connois: c'eſt par la douleur ou par le plaiſir que je ſens, lorſque les objets me frappent. On nous pique la main, & nous en ſouffrons; donc notre main fait partie de nous-mêmes. On déchire nôtre habit, & nous n'en ſouffrons rien; donc notre habit n'eſt pas nous-mêmes. On nous coupe les cheveux ſans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarraſſe les Philoſophes: ils ne ſavent que décider. Mais leur embarras prouve, que même les plus ſages jugent plutôt par l'inſtinct du ſentiment que par la lumiere de la raiſon, que telles choſes ſont ou ne ſont point parties d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeoient par l'évidence & la lumiere de la raiſon, ils connoîtroient bientôt que l'eſprit & le corps ſont deux genres d'êtres tout oppoſés; que l'eſprit ne peut s'unir au corps par lui-même; & que ce n'eſt que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'ame eſt bleſſée lorſque le corps eſt frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'eſt donc que par l'inſtinct du ſentiment qu'on regarde ſon corps, & toutes les choſes ſenſibles auxquelles on eſt uni, comme parties de ſoi-même, je veux dire comme parties de ce qui penſe & de ce qui ſent en nous,

parce qu'en effet on ne peut pas reconnoître par l'évidence de la raiſon ce qui n'eſt pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choſes intelligibles, c'eſt tout le contraire : car c'eſt par la lumiere de la raiſon que nous reconnoiſſons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons, par la vûe claire de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu d'une maniere bien plus étroite & bien plus eſſentielle qu'à notre corps; que ſans Dieu nous ne ſommes rien; que ſans lui nous ne pouvons rien, nous ne connoiſſons rien, nous ne voulons rien, nous ne ſentons rien; qu'il eſt notre tout, ou que nous faiſons avec lui un tout, ſi cela ſe peut dire ainſi, dont nous ne ſommes qu'une partie infiniment petite. La lumiere de la raiſon nous découvre mille motifs, pour aimer uniquement Dieu, & pour mépriſer les corps comme indignes de notre amour. Mais nous ne ſentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'eſt point par l'inſtinct du ſentiment que nous ſommes perſuadés que Dieu eſt notre tout, ſi ce n'eſt par la grace de Jeſus-Chriſt, laquelle cauſe en certaines perſonnes ce ſentiment, pour les aider à vaincre le ſentiment contraire par lequel ils ſont unis au corps. Car Dieu, comme Auteur de la nature, porte les eſprits à ſon amour par une connoiſſance de lumiere, & non point par une connoiſſance d'inſtinct : & ſelon toutes les apparen-

ces, ce n'eſt que depuis le péché, qu'il ajoute, comme Auteur de la grace, l'inſtinct, la délectation prévenante à la lumiere, à cauſe que notre lumiere eſt maintenant beaucoup diminuée, qu'elle eſt incapable de nous porter à Dieu, & que l'effort du plaiſir ou de l'inſtinct contraire l'affoiblit ſans ceſſe & la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumiere de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu & au monde intelligible qu'il renferme; & nous ſommes convaincus par le ſentiment que nous ſommes unis à notre corps, & par notre corps au monde matériel & ſenſible que Dieu a créé. Mais, comme nos ſentimens ſont plus vifs, plus touchans, plus fréquens, & même plus durables que nos lumieres, il ne faut pas s'étonner que nos ſentimens nous agitent, & réveillent notre amour pour toutes les choſes ſenſibles, & que nos lumieres ſe diſſipent & s'évanoüiſſent ſans produire en nous aucune ardeur pour la vérité.

Il eſt vrai qu'il y a bien des gens qui ſont perſuadés que Dieu eſt leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, & qui deſirent avec ardeur d'augmenter & de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très-peu qui ſachent avec évidence que ce ſoit s'unir avec Dieu ſelon les forces naturelles, que de connoître la vérité; que ce ſoit une eſpéce de poſſeſſion de Dieu même, que de contempler les véritables idées des choſes; & que ces vûes abſtraites

de certaines vérités générales & immuables, qui réglent toutes les vérités particuliéres, ſoient des efforts d'un eſprit qui s'attache à Dieu & qui quitte le corps. La Métaphyſique, les Mathématiques pures, & toutes les ſciences univerſelles, qui réglent & qui renferment les ſciences particuliéres, comme l'être univerſel renferme tous les êtres particuliers, paroiſſent chimériques preſqu'à tous les hommes, aux gens de bien, comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De ſorte que je n'oſerois preſque dire que l'application à ces ſciences eſt l'application de l'eſprit à Dieu, la plus pure & la plus parfaite dont on ſoit naturellement capable: & que c'eſt dans la vûe du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connoît & produit ce monde ſenſible, duquel les corps reçoivent la vie, comme les eſprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne ſuivent que les impreſſions de leurs ſens & que les mouvemens de leurs paſſions, ne ſont pas capables de goûter la vérité, parce qu'elle ne les flate pas. Et les gens de bien qui s'oppoſent ſans ceſſe à leurs paſſions, lorſqu'elles leur préſentent de faux biens, n'y réſiſtent pas toujours lorſqu'elles leur cachent la vérité, ou lorſqu'elles la leur rendent mépriſable: parce qu'on peut être homme de bien, ſans être fort éclairé. Il n'eſt pas néceſſaire, pour être agréable à Dieu, de ſavoir exactement que nos ſens, notre imagination, & nos paſſions nous repréſentent toujours les choſes autrement

ment qu'elles ſont; car enfin l'on ne voit pas que Jeſus-Chriſt & les Apôtres ayent eû deſſein de nous détromper de beaucoup d'erreurs, que M. Deſcartes nous a découvert ſur cette matiére.

Il y a bien de la différence entre la foi & l'intelligence, entre l'Evangile & la Philoſophie. Les hommes les plus groſſiers ſont capables de foi, & il y en a très-peu qui ſoient capables de la connoiſſance pure des vérités évidentes. La foi repréſente aux ſimples Dieu comme le Créateur du ciel & de la terre; & cela ſuffit pour les porter à l'aimer & le ſervir. La raiſon ne le conſidére pas ſeulement dans ſes ouvrages: Dieu étoit ce qu'il eſt avant qu'il fût Créateur: elle tâche de l'enviſager dans lui-même, ou par cette grande & vaſte idée d'être infiniment parfait laquelle il renferme. Le Fils de Dieu, qui eſt la ſageſſe du Pere, ou la vérité éternelle, s'eſt fait homme, & s'eſt rendu ſenſible pour ſe faire connoître aux hommes charnels & groſſiers. Il les a voulu inſtruire par ce qui les aveugloit: il les a voulu porter à ſon amour & les détacher des biens ſenſibles par les mêmes choſes qui les captivoient. Agiſſant avec des foûs, il s'eſt ſervi d'une eſpéce de folie pour les rendre ſages. Ainſi les gens de bien, & ceux qui ont le plus de foi, n'ont pas toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connoître Dieu par la foi, & l'aimer par le ſecours de la grace, ſans ſavoir qu'il eſt leur tout de la maniere dont les Philo-

ſophes peuvent l'entendre, & ſans penſer que la connoiſſance abſtraite de la vérité ſoit une eſpéce d'union avec lui. Il ne faut donc pas être ſurpris, s'il y a ſi peu de perſonnes qui travaillent à fotifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connoiſſance de la vérité; puiſqu'il eſt néceſſaire pour cela de combattre ſans ceſſe contre les impreſſions des ſens & des paſſions, d'une maniere bien différente de celle qui eſt familiere aux perſonnes les plus vertueuſes; car les plus gens de bien ne ſont pas toujours perſuadés que les ſens & les paſſions ſont trompeurs en la maniere que nous avons expliquée dans les livres précédens.

Il n'y a que les ſentimens ou les penſées auxquelles le corps a quelque part, qui cauſent immédiatement les paſſions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particuliére dans les eſprits animaux. Ainſi il n'y a que les ſentimens qui convainquent ſenſiblement que l'on tient à certaines choſes pour leſquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne ſent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu, lorſqu'on connoît la vérité: on ne penſe pas même à lui; car il eſt & opére en nous d'une maniere ſi ſecrette & ſi inſenſible, que nous ne nous en appercevons pas. L'union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc point notre amour pour lui: mais il n'en eſt pas de même de l'union que nous

avons avec les choſes ſenſibles. Tous nos ſentimens prouvent cette union : les corps nous frappent la vûe lorſqu'ils agiſſent en nous : leur action n'a rien de caché. Notre propre corps nous eſt même plus préſent que notre eſprit, & nous le conſidérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainſi l'union que nous avons avec notre corps, & par notre corps à tous les objets ſenſibles, excite en nous un amour violent, qui augmente cette union, & qui nous rend dépendans des choſes qui ſont infiniment au-deſſous de nous.

CHAPITRE VI.

Des erreurs les plus générales des paſſions, quelques exemples particuliers.

C'EST à la Morale à découvrir toutes les erreurs particuliéres dans leſquelles nos paſſions nous engagent touchant le bien : c'eſt à elle à combattre les amours déréglés, à rétablir la droiture du cœur, à régler les mœurs. Mais ici notre fin principale eſt de régler l'eſprit, & de découvrir les cauſes de nos erreurs à l'égard de la vérité : ainſi nous ne pouſſerons pas davantage les choſes que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'eſprit, & nous ne paſſons par le cœur, que parce que le cœur en eſt le maître. Nous recherchons la vérité en

elle-même & ſans rapport à nous ; & nous ne conſidérons le rapport qu'elle a avec nous, que parce que ce rapport eſt cauſe que l'amour propre nous la cache & nous la déguiſe ; car nous jugeons de toutes choſes ſelon nos paſſions, par conſéquent nous nous trompons en toutes choſes ; les jugemens de paſſions n'étant jamais d'accord avec les jugemens de la vérité. C'eſt ce que nous apprend l'admirable S. Bernard par ces belles paroles ;

Amor ſicut nec odium, veritatis judicium neſcit. Vis judicium veritatis audire ? (a) *Sicut audio, ſic judico* : non ſicut odi, non ſicut amo, non ſicut timeo. Eſt judicium odii, ut illud (b) : *nos legem habemus & ſecundùm legem noſtram debet mori*. Eſt & timoris, ut illud (c) : *Si dimittimus eum ſic, venient Romani & tollent noſtrum lo-*

L'amour & la haine, dit-il, *ne ſavent point juger ſelon la vérité : mais ſi vous voulez un jugement de vérité*. Je juge ſelon ce que j'entens. *Ce n'eſt point par haine, ce n'eſt point par amour, ce n'eſt point par crainte. Voici un jugement de haine*. Nous avons une loi, & il doit mourir ſelon notre loi. *Voici un jugement de crainte* : Si nous le laiſſons faire ainſi, les Romains viendront & ruineront notre ville & notre nation. *Voici*

(a) Joan. 5. 30.
(b) Joan. 19. 7.
(c) Joan. 11. 48.

sum & gentem. Judicium vero amoris, ut David de filio parricidâ (*d*). *Parcite*, inquit, *puero Absalon.* S. Bern. *De grad. humilitatis.*

enfin un jugement d'amour : c'est lorsque David parlant de son fils parricide, dit : Pardonnez à mon fils Absalon.

Notre amour, notre haine, notre crainte ne nous font faire que de faux jugemens ; & il n'y a que la lumiere pure de la vérité qui éclaire notre esprit, & que la voix distincte de notre maître commun, qui nous fasse faire des jugemens solides, pourvû que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, & que selon qu'il nous le dit, *sicut audio, sic judico.* Mais voyons de quelle maniere nos passions nous séduisent, afin que nous puissions leur résister avec plus de facilité.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle maniere elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le premier Livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entiérement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est, comme nous avons fait voir dans le premier Livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à notre corps les

(*d*) Secundo Reg. 18. 5.

ſenſations qui ſont propres à notre ame ; que nous attachons les couleurs ſur la ſurface des corps ; que nous répandons la lumiere, les ſons & les odeurs dans l'air ; & que nous fixons la douleur & le chatouillement dans les parties de notre corps, qui reçoivent quelques changemens par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu près la même choſe de nos paſſions. Nous attribuons imprudemment aux objets, qui les cauſent ou qui ſemblent les cauſer, toutes les diſpoſitions de notre cœur, notre bonté, notre douceur, notre malice, notre aigreur, & toutes les autres qualités de notre eſprit. L'objet qui fait naître en nous quelque paſſion, nous paroît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui ſe réveille en nous, lorſque nous penſons à lui : de même que les objets ſenſibles nous paroiſſent renfermer en eux-mêmes les ſenſations qu'ils excitent en nous par leur préſence. Lorſque nous aimons quelque perſonne, nous ſommes naturellement portés à croire qu'elle nous aime, & nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait deſſein de nous nuire, ni de s'oppoſer à nos deſirs. Mais, ſi la haine ſuccéde à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veuille du bien : nous interprétons toutes ſes actions en mauvaiſe part : nous ſommes toujours ſur nos gardes & dans la défiance, quoiqu'elle ne penſe pas à nous, ou qu'elle ne penſe qu'à nous rendre ſervice. Enfin nous attri-

buons injuſtement à la perſonne qui excite en nous quelque paſſion, toutes les diſpoſitions de notre cœur : de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos ſens toutes les qualités de notre eſprit.

De plus, par la même raiſon que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes ſenſations que nous des mêmes objets, nous penſons que tous les hommes ſont agités des mêmes paſſions que nous pour les mêmes ſujets, pourvû que nous croyions qu'ils en puiſſent être agités. Nous penſons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on deſire ce que nous deſirons ; & de-là naiſſent les jalouſies & les ſecrettes averſions, ſi le bien que nous recherchons ne peut être poſſédé tout entier de pluſieurs ; car, ſi pluſieurs perſonnes peuvent le poſſéder ſans le diviſer, comme le ſouverain bien, la ſcience, la vertu, &c, il arrive tout le contraire. Nous penſons auſſi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint les mêmes choſes que nous : & de-là viennent les liaiſons, & les conſpirations ſecrettes ou manifeſtes, ſelon la nature & l'état de la choſe que l'on hait, par le moyen deſquelles liaiſons nous eſpérons de nous délivrer de nos miſéres.

Nous attribuons donc aux objets de nos paſſions les émotions qu'ils produiſent en nous, & nous penſons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en ſont agitées comme nous. Mais ou-

tre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agrémens; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvemens irréguliers & ses gestes mal composés sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage: s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit: s'il parle de tout, c'est qu'il est universel: s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant: enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le mérite. Notre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, & au contraire elle releve avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais, si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang & des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir, & si l'intérêt, ou quelque faux rapport change la disposition du cerveau, la haine, succédant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer, dans l'objet de notre passion, tous les défauts qui peuvent être un sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualités toutes contraires à celles que nous y admirions auparavant. Nous aurons

honte de l'avoir aimée : & la passion dominante ne manquera pas de se justifier, & de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance & l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire : elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non-seulement elles nous rendent aimables toutes les qualités de nos amis, mais encore la plûpart des qualités des amis de nos amis. Elles passent même plus avant dans ceux qui ont quelque étendue & quelque force d'imagination ; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste & si étendue, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux & si féconds d'erreurs, de préventions & d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plûpart des vérités ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains tems, de certaines communautés, de certaines familles, en sont des conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France : ce qui est vrai à Paris est faux à Rome : ce qui est certain chez les Jacobins, est incertain chez les Cordeliers : ce qui est indubitable chez les Cordeliers, semble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins se croyent obligés de suivre S. Tho-

mas, & pourquoi? C'eſt ſouvent parce que ce ſaint Docteur étoit de leur Ordre. Les Cordeliers au contraire embraſſent les ſentimens de Scot; parce que Scot étoit Cordelier.

Il y a de même des vérités & des erreurs de certains tems. La terre tournoit il y a deux mille ans: elle eſt demeurée immobile juſqu'à nos jours: & voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Ariſtote: un Concile Provincial, approuvé par un Pape, a très-ſagement défendu qu'on enſeignât ſa Phyſique. On l'a admirée depuis ce tems-là: & voici qu'on commence à la mépriſer. Il y a des opinions reçues préſentement dans les écoles, qui ont été rejettées comme des héréſies, & ceux qui les ſoutenoient excommuniés comme des Hérétiques par quelques Evêques. Parce que les paſſions cauſant des factions, les factions produiſent de ces vérités ou de ces erreurs auſſi inconſtantes que la cauſe qui les excite. Par exemple, les hommes ſont indifférens à l'égard de la ſtabilité de la terre, & de la forme * de *corporeité*. Mais ils ne ſont point indifférens pour ces opinions, lorſqu'elles ſont ſoutenues par ceux qu'ils haiſſent. Ainſi l'averſion, ſoutenue par quelque ſentiment confus de piété, fait naître un zéle indiſcret qui s'échauffe & qui s'allume peu-à-peu, & qui produit enfin de ces événemens qui ne paroiſſent étranges à tout le monde,

* Concile d'Angl. par Spelman, l'an 1287.

que long-tems après qu'ils ſont arrivés.

On a de la peine à s'imaginer que la paſſion aille juſques-là ; mais c'eſt que l'on ne ſait pas que nos paſſions s'étendent à tout ce qui les peut ſatisfaire. Aman ne vouloit peut-être point de mal à tout le peuple Juif ; mais Mardochée ne le ſalue pas, il eſt Juif ; il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en ſera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de ſavoir qui a droit à une terre ; ils ne devroient apporter que leurs titres, & ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute ſorte de mal les uns des autres, de ſe contredire en toutes choſes, de former des conteſtations & des accuſations inutiles, & d'embrouiller leur procès d'une infinité d'acceſſo res qui confondent le principal. Enfin toutes les paſſions s'étendent auſſi loin que la vûe de l'eſprit de ceux qui en ſont émus : je veux dire qu'il n'y a aucune choſe que nous penſions avoir quelque rapport avec l'objet de nos paſſions, à laquelle le mouvement de ces paſſions ne s'étende. Et voici comment cela ſe fait.

Les traces des objets ſont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il eſt impoſſible que le cours des eſprits en réveille quelqu'une avec force, que pluſieurs autres ne ſe r'ouvrent en même-tems. L'idée principale de la choſe à laquelle on penſe, eſt donc néceſſairement accompa-

gnée d'un grand nombre d'idées acceſſoires, leſquelles s'augmentent d'autant plus que l'impreſſion des eſprits animaux eſt plus violente. Or, cette impreſſion des eſprits ne peut manquer d'être violente dans les paſſions, à cauſe que les paſſions pouſſent ſans ceſſe dans le cerveau en abondance & avec beaucoup de force, les eſprits propres pour conſerver les traces des idées qui repréſentent leur objet. Ainſi le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas ſeulement à l'objet principal de la paſſion; mais encore à toutes les choſes que l'on reconnoît avoir quelque rapport à cet objet; parce que le mouvement de l'ame dans la paſſion ſuit la perception de l'eſprit; de même que le mouvement des eſprits animaux dans le cerveau ſuit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la paſſion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner ſi les hommes pouſſent ſi loin leur haine ou leur amour, & s'ils font des actions ſi bizarres & ſi ſurprenantes. Il y a raiſon particulière de tous ces effets; quoique nous ne la connoiſſions pas. Leurs idées acceſſoires ne ſont point toujours ſemblables aux nôtres: nous ne les pouvons connoître. Ainſi il y a toujours quelque raiſon particulière qui les fait agir d'une maniere qui nous paroît ſi extravagante.

CHAPITRE VII.

Des passions en particulier, & premiérement de l'admiration & de ses mauvais effets.

TOUT ce que j'ai dit jusqu'ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même, & sur les actions des autres ; & l'on découvrira plus de ces sortes de vérités d'une seule vûe, que l'on n'en pourroit expliquer dans un tems considérable. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes, & qui fassent pour cela quelqu'effort d'esprit, qu'afin de les y exciter & de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte & qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible ; mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentimens assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot, on ne se chatouille pas soi-même, on ne s'en avise pas, & l'on n'y réussiroit peut-être pas si l'on s'en avisoit. C'est à peu-près par cette même raison que l'esprit ne s'avise pas de se tâter & de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, & qu'il n'est ordinairement capable de reconnoître

& de ſentir toutes les parties de ſon ame, que lorſque d'autres les touchent & les lui font ſentir : ainſi il eſt néceſſaire, pour faciliter à quelques eſprits la connoiſſance d'eux-mêmes, de deſcendre quelque peu dans le particulier des paſſions, afin de leur apprendre, en les touchant, toutes les parties qui les compoſent.

Ceux qui liront ce qui ſuit, doivent néanmoins être avertis qu'ils ne ſentiront pas toujours que je les touche, & qu'ils ne ſe reconnoîtront pas toujours ſujets aux paſſions & aux erreurs dont je parlerai, par la raiſon que toutes les paſſions particulières ne ſont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont même toutes celles qui ont rapport au corps, lorſque leur corps eſt parfaitement bien diſpoſé : mais les divers tempéramens des corps & leurs changemens fréquens, cauſent une variété infinie dans les paſſions particulières. Que ſi l'on ajoute à la diverſité de la conſtitution du corps, celle qui vient des objets, qui font des impreſſions bien différentes ſur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même maniere de vivre ; il eſt évident que tel ſe peut ſentir fortement touché en quelque endroit de ſon ame par certaines choſes, qui demeurera entiérement inſenſible à beaucoup d'autres. Ainſi on ſe tromperoit ſouvent, ſi on jugeoit

toujours par ce que l'on ſent de ce que les autres doivent ſentir.

Je ne crains point de me tromper, lorſque j'aſſure que tous les hommes veulent être heureux : car je ſais avec une entiere certitude, que les Chinois & les Tartares, que les Anges & les Démons mêmes, enfin que tous les eſprits ont de l'inclination pour la félicité. Je ſais même que Dieu ne produira jamais aucun eſprit ſans ce deſir. Ce n'eſt point l'expérience qui me l'a appris : jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'eſt point le témoignage intérieur de ma conſcience ; il m'apprend ſeulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puiſſe convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges & les Démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puiſſe m'aſſurer qu'il ne donnera jamais l'être à aucun eſprit qui ſoit indifférent pour le bonheur ; car quel autre que lui pourroit m'aſſurer poſitivement de ce qu'il fait, & même de ce qu'il penſe ? Et comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je ſuis donc certain que tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination eſt naturelle, & qu'elle ne dépend point du corps.

Il n'en eſt pas de même des paſſions particulières. Si je ſuis paſſionné pour la muſique, pour la danſe, pour la chaſſe : ſi j'aime les douceurs ou le haut goût ; je n'en puis rien conclure de certain touchant les paſ-

ſions des autres hommes. Le plaiſir eſt ſans doute doux & agréable à tous les hommes ; mais tous les hommes ne trouvent pas du plaiſir dans les mêmes choſes. L'amour du plaiſir eſt une inclination naturelle : cet amour ne dépend point du corps ; il eſt donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la muſique, de la chaſſe ou de la danſe, n'eſt pas général ; parce que la diſpoſition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les paſſions qui en dépendent ne ſont pas toujours les mêmes.

Les paſſions générales, comme le deſir, la joie & la triſteſſe, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles & les paſſions particulieres. Elles ſont générales comme les inclinations ; mais elles ne ſont pas également fortes ; parce que la cauſe qui les produit & qui les entretient, n'eſt pas elle-même également agiſſante. Il y a une variété infinie dans les degrés d'agitation des eſprits animaux, dans leur abondance & leur diſette, leur ſolidité & leur délicateſſe, & dans le rapport des fibres du cerveau avec ces eſprits.

Ainſi il arrive très-ſouvent qu'on ne touche les autres en aucun endroit de leur ame, lorſque l'on parle des paſſions particulieres : mais lorſqu'on les touche, ils en ſont fortement émûs. Il en eſt au contraire des paſſions générales & des inclinations ; on touche toujours lorſque l'on en parle : mais on touche d'une maniere ſi foible &

si languissante, qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe, par le seul sentiment qu'on a déja reçu de ce que j'ai dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite : mais par la considération de la nature des passions dont je traite.

Si l'on se proposoit de traiter de toutes les passions particulieres, ou si on les distinguoit par les objets qui les excitent, il est visible qu'on ne finiroit jamais, & qu'on diroit toujours la même chose. On ne finiroit jamais, parce que les objets de nos passions sont infinis : & l'on diroit toujours la même chose, parce que l'on traiteroit toujours du même sujet. Les passions particulieres pour la poësie, pour l'histoire, pour les mathématiques, pour la chasse & pour la danse, ne sont qu'une même passion ; car, par exemple, les passions de desir ou de joie, pour tout ce qui plaît, ne sont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaisent soient différens.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et, de cette maniere, on reconnoîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour & l'aversion sont les passions meres, qu'elles n'engendrent point d'autres passions générales que le desir, la joie & la tristesse : que les passions particulieres ne sont composées que de ces trois primitives ;

& qu'elles ſont d'autant plus compoſées, que l'idée principale du bien ou du mal, qui les excite, eſt accompagnée d'un plus grand nombre d'idées acceſſoires, ou que le bien & le mal ſont plus circonſtanciés par rapport à nous.

Si l'on ſe ſouvient de ce que l'on a dit de la liaiſon des idées *, & que dans les grandes paſſions les eſprits animaux, étant extrêmement agités, réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite ; on reconnoîtra qu'il y a des paſſions différentes d'une infinité de façons, leſquelles n'ont point de nom particulier ; & qu'on ne peut expliquer d'autre maniere qu'en diſant qu'elles ſont inexplicables.

Si les paſſions primitives de la combinaiſon, deſquelles les autres s'engendrent, n'étoient point capables du plus & du moins, on n'auroit pas de peine à déterminer le nombre de toutes les paſſions. Mais le nombre des paſſions qui ſe font de l'aſſemblage des autres eſt néceſſairement infini, parce qu'une même paſſion ayant des degrés infinis, elle peut, en ſe joignant avec les autres, ſe combiner en une infinité de manieres : de ſorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émûs d'une même paſſion, ſi par même paſſion l'on entend l'aſſemblage de tous les mouvemens égaux & de tous les ſentimens ſemblables qui ſe réveillent en nous à l'occaſion de quelqu'objet.

* Liv. 2. Chap. 5.

Mais le plus & le moins ne changent point l'eſpece, on peut dire que le nombre des paſſions n'eſt pas infini ; parce que les circonſtances qui accompagnent le bien & le mal, ne ſont point infinies. Mais expliquons nos paſſions en particulier.

Lorſque nous voyons quelque choſe pour la premiere fois, ou que, l'ayant déja vûe pluſieurs fois accompagnée de certaines circonſtances, nous la voyons revètue de quelques autres, nous en ſommes ſurpris & nous l'admirons. Ainſi une nouvelle idée, ou une nouvelle liaiſon de vieilles idées cauſe en nous une paſſion imparfaite, qui eſt la premiere de toutes, &. que l'on nomme admiration. Je dis que cette paſſion eſt imparfaite, parce qu'elle n'eſt point excitée par l'idée ni par le ſentiment du bien.

Le cerveau ſe trouvant alors frappé en de certains endroits dans leſquels il ne l'avoit jamais été, ou d'une maniere toute nouvelle, l'ame en eſt ſenſiblement touchée, & par conſéquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans ſon objet ; par la même raiſon qu'un ſimple chatouillement à la plante des pieds, excite dans l'ame, par la nouveauté plutôt que par la force de l'impreſſion, un ſentiment très-ſenſible & très-appliquant. Il y a encore d'autres raiſons de l'application de l'ame aux choſes nouvelles ; mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles : on ne conſidere ici l'ame que par rapport au corps, &, ſelon ce rapport,

c'eſt l'émotion extraordinaire des eſprits animaux qui eſt la cauſe naturelle de ſon application aux choſes nouvelles ; car les émotions ordinaires des eſprits n'excitent que très-peu notre attention.

Dans l'admiration préciſément comme telle, on ne conſidere les choſes que ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, ou ſelon ce qu'elles paroiſſent : on ne les conſidere point par rapport à ſoi, on ne les conſidere point comme bonnes ou comme mauvaiſes. Et c'eſt pour cela que les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles, pour donner au corps la diſpoſition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal, & qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur & aux autres viſceres, pour hâter ou pour retarder la fermentation & le mouvement du ſang, comme il arrive dans toutes les autres paſſions. Tout ce qu'il y a d'eſprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive & diſtincte de l'objet qui ſurprend, afin que l'ame le conſidere & le reconnoiſſe : mais tout le reſte du corps demeure comme immobile & dans la même poſture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'ame, il n'y a point auſſi de mouvement dans le corps.

Si les choſes que l'on admire paroiſſent grandes, l'admiration eſt toujours ſuivie de l'eſtime & quelquefois de la vénération. Elle eſt au contraire toujours accompagnée de mépris & quelquefois de dédain, lorſqu'elles paroiſſent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le

cerveau un grand mouvement d'esprits, & la trace qui la représente se conserve fort long-tems. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'ame l'idée de la grandeur, & il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits, & la trace qui la représente ne se conserve pas long-tems. Un petit mouvement d'esprits, excite aussi dans l'ame une idée de petitesse, & il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses méritent fort d'être remarquées.

Lorsque nous nous considérons nous-mêmes, ou quelque chose qui nous est uni, notre admiration n'est jamais sans quelque passion qui nous agite. Mais notre agitation n'est que dans l'ame & dans les esprits qui vont au cœur; parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher, ni de mal qu'il faille éviter, les esprits ne se répandent point dans les muscles pour disposer le corps à quelque action.

La vûe de la perfection de son être ou de quelque chose qui lui appartient, produit naturellement l'orgueil, ou l'estime de soi-même, le mépris des autres, la joie & quelques autres passions. La vûe de sa propre grandeur produit la fierté; la vûe de sa force, la générosité ou la hardiesse; & la vûe de quelque autre qualité avantageuse, produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espece d'orgueil.

Au contraire, la vûe de quelque imperfection de ſon être ou d'une choſe qui lui appartient produit naturellement l'humilité, le mépris de ſoi-même, le reſpect pour les autres, la triſteſſe & quelques autres paſſions. La vûe de ſa petiteſſe produit la baſſeſſe ; la vûe de ſa foibleſſe, la timidité; & la vûe de quelque qualité déſavantageuſe produit naturellement une autre paſſion, qui ſera toujours une eſpece d'humilité. Mais cette humilité, auſſi-bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'eſt proprement ni vertu ni vice. Ce ne ſont l'un & l'autre que des paſſions ou des émotions involontaires, qui ſont néanmoins très-utiles à la ſociété civile, & même abſolument néceſſaires en quelques rencontres pour la conſervation de la vie ou des biens de ceux qui en ſont agités.

Il eſt néceſſaire, par exemple, d'être humble & timide, & même de témoigner au-dehors la diſpoſition de ſon eſprit par une contenance modeſte & par un air reſpectueux ou craintif, lorſqu'on eſt en préſence d'une perſonne de haute qualité, ou d'un homme fier & puiſſant : car il eſt preſque toujours avantageux pour le bien du corps, que l'imagination s'abbatte à la vûe de la grandeur ſenſible, & qu'elle lui donne des marques extérieures de ſa ſoumiſſion, & de ſa vénération intérieure. Mais cela ſe fait naturellement & machinalement, ſans que la volonté y ait de part, & ſouvent même malgré toute ſa réſiſtance. Les bêtes

mêmes qui ont beſoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine diſpoſée de maniere qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela eſt abſolument néceſſaire pour leur conſervation. Et ſi les oiſeaux ou quelques autres animaux n'ont point la diſpoſition du corps propre pour prendre cet air, c'eſt qu'ils n'ont pas beſoin de fléchir ceux dont ils peuvent, par la fuite, éviter le courroux, & dont ils peuvent ſe paſſer pour la conſervation de leur vie.

On ne peut trop conſidérer que toutes les paſſions qui ſont excitées en nous à la vûe de quelque choſe qui eſt hors de nous, répandent machinalement ſur le viſage de ceux qui en ſont frappés, l'air qui leur convient, c'eſt-à-dire un air, qui, par ſon impreſſion, diſpoſe machinalement tous ceux qui le voyent, à des paſſions & à des mouvemens utiles au bien de la ſociété. L'admiration même, lorſqu'elle n'eſt cauſée en nous que par la vûe de quelque choſe qui eſt hors de nous, & que les autres peuvent conſidérer, produit ſur notre viſage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres; & qui agit même ſur leur cerveau d'une maniere ſi bien réglée, que les eſprits qui y ſont contenus, ſont pouſſés dans les muſcles de leur viſage, pour y former un air tout ſemblable au nôtre.

Cette communication des paſſions de l'ame & des mouvemens des eſprits ani-

maux, pour unir enſemble les hommes par rapport au bien & au mal, & pour les rendre entiérement ſemblables les uns aux autres, non-ſeulement par la diſpoſition de leur eſprit, mais encore par la ſituation de leur corps, eſt d'autant plus grande & plus remarquable, que les paſſions ſont plus violentes; parce qu'alors les eſprits animaux ſont agités avec plus de force. Or, cela doit être ainſi, parce que les biens & les maux étant plus grands ou plus préſens, il faut s'y appliquer davantage, & s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les oüir ou pour les rechercher. Mais lorſque les paſſions ſont fort modérées, comme l'eſt ordinairement l'admiration, elles ne ſe communiquent pas ſenſiblement, & ne répandent preſque pas l'air par lequel elles ont coutume de ſe communiquer. Comme rien ne preſſe, il n'eſt pas à propos qu'elles faſſent effort ſur l'imagination des autres, ni qu'elles les détournent de leurs occupations, axquelles il eſt peut-être plus néceſſaire qu'ils s'employent, qu'à conſidérer les cauſes de ces paſſions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette économie de nos paſſions, & que cette diſpoſition de notre corps, par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui ſe paſſe en nous machinalement eſt très-digne de la ſageſſe de celui qui nous a faits. Et, comme Dieu nous a rendus capables de toutes les paſſions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choſes

choſes ſenſibles, pour la conſervation de la ſociété & de notre être ſenſible, ſon deſſein s'exécute ſi fidélement par la conſtruction de ſon oûvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice & les reſſorts.

Cependant nos paſſions & tous ces liens imperceptibles, par leſquels nous tenons à tout ce qui nous environne, ſont ſouvent par notre faute des cauſes très-conſidérables de nos erreurs & de nos déſordres : car nous ne faiſons point l'uſage que nous devons faire de nos paſſions; nous leur permettons toutes choſes, & nous ne ſavons pas même les bornes que nous devons preſcrire à leur puiſſance. Ainſi les paſſions mêmes, qui, comme l'admiration, ſont très-foibles, & qui nous agitent le moins, ont aſſez de force pour nous faire tomber dans l'erreur : en voici quelques exemples.

Lorſque les hommes, & principalement ceux qui ont l'imagination vigoureuſe, ſe conſiderent par leur plus bel endroit, ils ſont preſque toujours très-ſatisfaits d'eux-mêmes : & leur ſatisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter, lorſqu'ils ſe comparent aux autres, qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. D'ailleurs, il y a tant de gens qui les admirent, & il y en a ſi peu qui leur réſiſtent avec ſuccès & avec applaudiſſement; (car applaudit-on jamais à la raiſon en préſence d'une imagination forte & vive ?) enfin, il ſe forme ſur le viſage de ceux qui les écoutent, un

air si sensible de soumission & de respect, & des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils proferent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, & que leur imagination, qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrêmement contens de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, & sans entrer en quelque maniere dans ses sentimens, comment seroit-il possible que ceux qui sont environnés d'un grand nombre d'adorateurs, ne donnassent quelqu'entrée à une passion qui flate si agréablement l'amour propre?

Or cette haute estime, que les personnes d'imagination forte & vive ont d'elles-mêmes, & de leurs qualités, leur enfle le courage, & leur fait prendre l'air dominant & décisif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris ; ils ne leur répondent qu'en raillant : ils ne pensent que par rapport à eux. Et, regardant comme une espece de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entiérement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance, & l'aveuglement, vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains & superbes ne veulent pas être disciples de la vérité : ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler & pour s'admirer. Ainsi celui qui résiste aux superbes, luit au milieu de leurs ténèbres, sans que leurs ténèbres soient dissipées.

Il y a au contraire une certaine diſpoſition dans les eſprits animaux & dans le ſang, laquelle nous donne un ſentiment trop bas de nous-mêmes. La diſette, la lenteur, & la délicateſſe des eſprits animaux jointes avec la groſſiéreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination foible & languiſſante. Et la vûe, ou plutôt le ſentiment confus de cette foibleſſe ou de cette langueur de notre imagination, nous fait entrer dans une eſpece d'humilité vicieuſe, qu'on peut appeller baſſeſſe d'eſprit.

Tous les hommes ſont capables de la vérité, mais ils ne s'adreſſent point à celui qui ſeul eſt capable de l'enſeigner. Les ſuperbes ſe tournent vers eux-mêmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes; & ces faux humbles ſe tournent vers les ſuperbes, & s'aſſujettiſſent à toutes leurs déciſions. Les uns & les autres n'écoutent que des hommes. L'eſprit des ſuperbes obéit à la fermentation de leur propre ſang, c'eſt-à-dire à leur propre imagination; l'eſprit des faux humbles ſe ſoumet à l'air dominant des ſuperbes. Ainſi les uns & les autres ſont aſſujettis à la vanité & au menſonge. Le ſuperbe eſt un homme riche & puiſſant, qui a un grand équipage, qui meſure ſa grandeur par celle de ſon train, & ſa force par celle des chevaux qui tirent ſon carroſſe. Le faux humble, ayant le même eſprit & les mêmes principes, eſt un miſérable, pauvre, foible & languiſſant, & qui s'imagine qu'il n'eſt preſque rien, parce

qu'il ne poſſede rien. Cependant notre équipage n'eſt pas nous ; & tant s'en faut que l'abondance du ſang & des eſprits, que la vigueur & l'impétuoſité de l'imagination nous conduiſent à la vérité , qu'au contraire, il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce ſont des hébêtés, s'il eſt permis de les appeller ainſi, ces eſprits froids & languiſſans, qui ſont les plus capables de découvrir les vérités les plus ſolides & les plus cachées. Ils peuvent écouter, dans un plus grand ſilence de leurs paſſions, la vérité qui les enſeigne dans le plus ſecret de leur raiſon ; mais malheureuſement pour eux ils ne penſent point à s'appliquer à ſes paroles. Elle parle ſans éclat ſenſible & d'une voix baſſe, & ce n'eſt que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand & le magnifique en apparence, & ſelon le jugement des ſens qui les convainque ; ils ſe plaiſent à ſe laiſſer éblouïr. Ils aiment mieux entendre ces Philoſophes qui ne racontent que leurs viſions & leurs ſonges, & qui aſſurent, comme les faux Prophétes, que la vérité leur a parlé, lorſque la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débite des menſonges ſans qu'ils s'y oppoſent ; ils les reſpectent même & les conſervent comme des traditions ſaintes & divines. Il ſemble que le Dieu de la vérité ne ſoit plus avec eux ; ils ne penſent plus à lui ; ils ne le conſultent plus ; ils ne médi-

tent plus, & ils couvrent leur pareſſe & leur nonchalance des apparences trompeuſes d'une ſainte humilité.

Il eſt vrai, que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes : mais nous le pouvons toujours avec celui qui nous éclaire ; & nous ne le pouvons jamais par le ſecours de tous les hommes joints enſemble. Ceux mêmes qui la connoiſſent le mieux ne nous la ſauroient faire voir, ſi nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, & s'il ne répond à notre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes parce que les hommes ont parlé, car tout homme eſt trompeur ; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé ; & nous devons ſans ceſſe interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'inſtruiſent que le corps, qui n'agiſſent au plus que ſur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, & croire fidélement celui qui parle à l'eſprit, qui inſtruit la raiſon, & qui, pénétrant juſques dans le plus ſecret de l'homme intérieur, eſt capable de l'éclairer & de le fortifier contre l'homme extérieur & ſenſible qui le ſéduit & qui le maltraite ſans ceſſe. Je répéte ſouvent ces choſes, parce que je les crois très-dignes d'une ſérieuſe réflexion. C'eſt Dieu ſeul qu'il faut honorer : il n'y a que lui qui ſoit capable de répandre en nous la lumiere,

comme il n'y a que lui qui ſoit capable de produire en nous les plaiſirs.

Il ſe rencontre quelquefois dans les eſprits animaux & dans le reſte du corps, une certaine diſpoſition qui excite à la chaſſe, à la danſe, à la courſe & généralement à tous les exercices, où la force & l'adreſſe du corps paroiſſent le plus. Cette diſpoſition eſt fort ordinaire aux jeunes gens, & principalement à ceux dont le corps n'eſt pas encore tout-à-fait formé. Les enfans ne peuvent demeurer en place; ils ſont toujours en action, lorſqu'ils ſuivent leur humeur. Comme leurs muſcles ne ſont pas encore fortifiés, ni même tout-à-fait achevés; Dieu, qui comme Auteur de la nature, régle les plaiſirs de l'ame par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaiſir dans l'exercice, afin que leur corps ſe fortifie. Ainſi, dans le tems que les chairs & les fibres des nerfs ſont encore molles, les chemins par leſquels il eſt néceſſaire que les eſprits animaux s'écoulent, pour produire toutes ſortes de mouvemens, ſe tracent & ſe conſervent, & il ne s'amaſſe point d'humeurs qui les ferment, ou qui, s'étant pourries, corrompent quelque partie.

Le ſentiment confus que les jeunes gens ont de la diſpoſition de leur corps, fait qu'ils ſe plaiſent dans la vûe de ſa force & de ſon adreſſe. Ils s'admirent lorſqu'ils en ſavent meſurer les mouvemens, ou lorſqu'ils ſont capables d'en faire d'extraordi-

naires : ils ſouhaitent même d'être en préſence de gens qui les conſidérent & qui les admirent. Ainſi ils ſe fortifient peu à peu dans la paſſion pour tous les exercices du corps, laquelle eſt une des principales cauſes de l'ignorance & de la brutalité des hommes. Car outre le tems que l'on perd dans ces exercices, le peu d'uſage que l'on fait de ſon eſprit eſt cauſe que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force & la vivacité de l'eſprit, devient entiérement inflexible, & que les eſprits animaux ne ſe répandent pas facilement dans le cerveau d'une maniere propre pour penſer à ce que l'on veut.

C'eſt ce qui rend la plûpart des gens de guerre & de la nobleſſe incapables de s'appliquer à quoi que ce ſoit. Ils raiſonnent de toutes choſes à la cavaliére, comme l'on dit ordinairement ; &, ſi l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penſer à ce qu'il faut répondre, leurs eſprits animaux ſe conduiſent inſenſiblement dans les muſcles qui font lever le bras. Ils répondent preſque ſans réflexion par quelque coup ou par quelque geſte menaçant : à cauſe que les eſprits étant agités par les paroles qu'ils entendent, ils ſe portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le ſentiment qu'ils ont de la force de leurs corps les confirme dans ces manieres inſolentes ; & la vûe de l'air reſpectueux de

ceux qui les écoutent, leur imprime une ſotte confiance, pour dire fiérement & brutalement des ſottiſes. Ils croyent même avoir dit de belles & bonnes choſes, parce que la crainte & la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'eſt pas poſſible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profeſſion de quelque ſcience, ſans qu'on le ſache : on ne peut être Auteur ou Docteur, ſans s'en ſouvenir. Mais ce ſeul ſouvenir produit naturellement dans l'eſprit de bien des gens un ſi grand nombre de défauts, qu'il leur ſeroit très-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils ſe font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la conſidérent toujours avec plaiſir : ils la préſentent aux autres avec toute l'adreſſe poſſible : & ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choſes ſans les examiner. Si l'on eſt aſſez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'inſinuer avec adreſſe, & avec un air de douceur & de charité ce qu'ils ſont, & le droit qu'ils ont de décider. Mais, ſi l'on eſt enſuite aſſez hardi pour leur réſiſter, & qu'ils manquent de réponſe, ils diſent alors ouvertement & ce qu'ils penſent d'eux-mêmes, & ce qu'ils penſent de ceux qui leur réſiſtent.

Tout ſentiment intérieur de quelque avantage que l'on poſſéde, enfle naturellement le courage. Un Cavalier qui ſe ſent bien monté & bien armé, qui ne manque

ni de ſang, ni d'eſprits, eſt prêt de tout entreprendre: la diſpoſition où il ſe trouve le rend généreux & hardi. Il en eſt de même d'un homme d'étude, lorſqu'il ſe croit ſavant, & que l'enflûre de ſon cœur lui a corrompu l'eſprit. Il devient, ſi cela ſe peut dire, généreux & hardi, contre la vérité. Quelquefois il la combat témérairement ſans la reconnoître, & quelquefois il la trahit après l'avoir reconnue; &, ſe confiant dans ſa fauſſe érudition, il eſt toujours prêt de ſoutenir l'affirmative ou la négative, ſelon que l'eſprit de contradiction le poſſéde.

Il n'en eſt pas de même de ceux qui ne ſe piquent point de ſcience, ils ne ſont point déciſifs. Il eſt rare qu'ils parlent, s'ils n'ont quelque choſe à dire; & il arrive même aſſez ſouvent qu'ils ſe taiſent dans le tems qu'ils devroient parler. Ils n'ont point cette réputation & ces marques extérieures de ſcience, leſquelles engagent à parler ſans ſavoir ce qu'on dit: ils peuvent ſe taire. Mais les ſavans appréhendent de demeurer ſans rien dire: car ils ſavent bien qu'on les mépriſera s'ils ſe taiſent, lors même qu'ils n'ont rien à dire; & qu'on ne les mépriſera pas toujours, quoiqu'ils ne diſent que des ſottiſes, pourvû qu'ils les diſent d'une maniere ſcientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penſer, les rend capables de la vérité: mais ce ne ſont ni les honneurs, ni les richeſſes, ni les degrés, ni la fauſſe érudition qui les

rendent capables de penſer, c'eſt leur nature. Ils ſont faits pour penſer, parce qu'ils ſont faits pour la vérité. La ſanté même du corps ne les rend point capables de bien penſer : tout ce qu'elle peut faire eſt de n'y mettre pas un ſi grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque maniere à ſentir & à imaginer, mais il ne nous aide point à concevoir. Car quoique, ſans le ſecours du corps, nous ne puiſſions en méditant fixer nos idées contre l'effort continuel des ſens & des paſſions, qui les troublent, qui les effacent, à cauſe que nous ne pouvons préſentement vaincre le corps que par le corps ; cependant il eſt viſible que le corps ne peut éclairer l'eſprit, ni produire en lui la lumiere de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la vérité vient de la vérité même. Ce que l'ame reçoit par le corps n'eſt que pour le corps ; &, lorſqu'elle ſe tourne vers les fantômes, elle ne voit que des illuſions & des fantômes : je veux dire qu'elle ne voit point les choſes comme elles ſont en elles-mêmes, mais ſeulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petiteſſe, que nous avons de nous-mêmes, nous eſt ſouvent une occaſion d'erreurs, l'idée que nous avons des choſes qui ſont hors de nous & qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impreſſion moins dangereuſe. Nous venons de dire que l'idée de

grandeur eſt toujours accompagnée d'un grand mouvement d'eſprits, & qu'un grand mouvement d'eſprïts eſt toujours accompagné d'une idée de grandeur ; & qu'au contraire l'idée de petiteſſe eſt toujours accompagnée d'un petit mouvement d'eſprits, & qu'un petit mouvement d'eſprits eſt toujours accompagné d'une idée de petiteſſe. De ce principe il eſt facile de conclure que les choſes qui produiſent en nous de grands mouvemens d'eſprits, doivent naturellement nous paroître avoir plus de grandeurs ; c'eſt-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car, par grandeur, j'entens toutes ces choſes & pluſieurs autres. Ainſi les biens ſenſibles nous doivent paroître plus grands & plus ſolides que ceux qui ne ſe font point ſentir, ſi nous en jugeons par le mouvement des eſprits, & non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maiſon, un train magnifique, un bel emmeublement, des charges, des honneurs, des richeſſes paroiſſent avoir plus de grandeur & de réalité que la vertu & que la juſtice.

Quand on compare la vertu aux richeſſes par la vûe claire de l'eſprit, alors on leur préfére la vertu : mais lorſqu'on fait uſage de ſes yeux & de ſon imagination, & que l'on ne juge de ces choſes que par l'émotion des eſprits qu'elles excitent en nous, on préfére ſans doute les richeſſes à la vertu.

C'eſt par ce principe que nous penſons

imaginaires, qui effrayent encore présentement les Astrologues & les esprits foibles, est une espéce d'adoration qu'une imagination abbatue rend à l'idée de grandeur qui représente les corps célestes.

Le corps de l'homme au contraire, infiniment plus admirable & plus digne de notre application, que tout ce qu'on peut savoir de jupiter, de saturne & de toutes les autres planetes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair disséquée n'a rien de grand, & cause même du dégoût & de l'horreur : de sorte que ce n'est que depuis quelques années, que les personnes d'esprit regardent l'anatomie, comme une science qui mérite leur application. Il s'est trouvé des Princes & des Rois Astronomes, & qui faisoient gloire de l'être. La grandeur des astres sembloit s'accommoder avec la grandeur de leur dignité. Mais je ne crois pas que l'on en ait vû, qui se soient fait honneur de savoir l'anatomie, & de bien disséquer un cœur & un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares & extraordinaires produisent dans les esprits des mouvemens plus grands & plus sensibles, que celles qui se voyent tous les jours : on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur & elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime & de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens : il y en a beaucoup qui sont si res-

pectueux & si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui est rare & extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave; car l'esprit n'ose juger ou se mettre au dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la vérité, que des gens aiment les médailles, les armes, & les habillemens des anciens, ou ceux des Chinois ou des Sauvages. Il n'est pas tout-à-fait inutile de savoir la Carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tonquin à Nanquin, quoiqu'il soit plus utile pour nous de savoir ceux de Paris à saint Germain, ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que des gens veuillent savoir au vrai l'histoire de la guerre des Grecs avec les Perses, ou des Tartares avec les Chinois, & qu'ils ayent pour Thucidide & pour Xénophon, ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut souffrir que l'admiration pour l'antiquité se rende maîtresse de la raison; qu'il soit comme défendu de faire usage de son esprit pour examiner les sentimens des Anciens; & que ceux qui en découvrent, & qui en démontrent la fausseté, passent pour présomptueux & pour téméraires.

Les vérités sont de tous les tems. Si Aristote en a découvert quelques-uns, l'on en peut aussi découvrir aujourd'hui. Il faut prouver les opinions de cet Auteur par des raisons que l'on puisse recevoir; car

si les opinions d'Aristote étoient solides de son tems, elles le seront encore maintenant. C'est une illusion que de prétendre prouver par des autorités humaines les vérités de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Aristote a eu de certaines pensées sur de certains sujets : mais ce n'est pas être fort raisonnable que de lire Aristote ou quelque Auteur que ce soit avec beaucoup d'assiduité & de peine, pour en apprendre historiquement les opinions, & pour en instruire les autres.

On ne peut considérer sans quelque émotion que certaines Universités, qui ne sont établies que pour la recherche & la défense de la vérité, soient devenues des sectes particuliéres, qui font gloire d'étudier, de défendre les sentimens de quelques hommes. On ne peut lire sans quelque indignation les livres que les Philosophes & les Médecins composent tous les jours, dans lesquels les citations sont si fréquentes, qu'on les prendroit plutôt pour des écrits de Théologiens & de Canonistes, que pour des traités de Physique ou de Médecine. Car, le moyen de souffrir qu'on abandonne la raison & l'expérience, pour suivre aveuglément les imaginations d'Aristote, de Platon, d'Epicure, ou de quelqu'autre Philosophe que ce puisse être !

Cependant on demeureroit peut - être immobile & sans parole à la vûe d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentoit point blessé, je veux dire si ces Messieurs

ne combattoient point contre la vérité, à laquelle ſeule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les rêveries des Anciens leur inſpire un zéle aveugle contre les vérités nouvellement découvertes : ils les décrient ſans les ſavoir ; ils les combattent ſans les comprendre : & ils répandent, par la force de leur imagination, dans l'eſprit & dans le cœur de ceux qui les approchent & qui les admirent, les mêmes ſentimens dont ils ſont prévenus.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'eſtime qu'ils ont de leurs Auteurs, & que ceux qu'ils ont vûs & avec leſquels ils ont converſé, n'ont point cet air grand & extraordinaire que l'imagination attache aux Auteurs anciens, ils ne peuvent les eſtimer. Car l'idée des hommes de notre ſiécle, n'étant point accompagnée de mouvemens extraordinaires & qui frappent l'eſprit, n'excite naturellement que du mépris.

Les Peintres & les Sculpteurs ne repréſentent jamais les Philoſophes de l'antiquité comme d'autres hommes : ils leur font la tête groſſe, le front large & élevé, & la barbe ample & magnifique. C'eſt une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une ſemblable idée : car les Peintres peignent les choſes comme on ſe les figure, ils ſuivent les mouvemens naturels de l'imagination. Ainſi l'on regarde preſque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires.

Mais l'imagination repréſente au contraire les hommes de notre ſiécle comme ſemblables à ceux que nous voyons tous les jours ; & , ne produiſant point de mouvement extraordinaire dans les eſprits, elle n'excite dans l'ame que du mépris & de l'indifférence pour eux.

J'ai vû Deſcartes, diſoit un de ces Savans qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai entretênu pluſieurs fois, c'étoit un honnête homme, il ne manquoit pas d'eſprit, mais il n'avoit rien d'extraordinaire. Il s'étoit fait une idée baſſe de la Philoſophie de Deſcartes, parce qu'il en avoit entretenu l'Auteur quelques momens, & qu'il n'avoit rien reconnu en lui de cet air grand & extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendoit même répondre ſuffiſamment aux raiſons de ce Philoſophe, leſquelles l'embarroiſſoient un peu, en diſant fiérement qu'il l'avoit connu autrefois. Qu'il ſeroit à ſouhaiter que ces ſortes de gens puſſent voir Ariſtote autrement qu'en peinture, & avoir une heure de converſation avec lui, pourvû qu'il ne leur parlât point en Grec, mais en François, & ſans ſe faire connoître qu'après qu'ils en auroient porté leur jugement !

Les choſes qui portent le caractére de la nouveauté, ſoit parce qu'elles ſont nouvelles en elles-mêmes, ſoit parce qu'elles paroiſſent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle ſituation, nous agitent beaucoup; car elles touchent le cerveau dans des en-

droits d'autant plus ſenſibles, qu'ils ſont moins expoſés aux cours des eſprits. Les choſes qui portent une marque ſenſible de grandeur, nous agitent auſſi beaucoup; car elles excitent en nous un grand mouvement d'eſprits. Mais les choſes qui portent en même-tems le caractére de la grandeur & celui de la nouveauté, ne nous agitent pas ſeulement: elles nous renverſent, elles nous enlevent, elles nous étourdiſſent par les ſecouſſes violentes qu'elles nous donnent.

Ceux, par exemple, qui ne diſent que des paradoxes, ſe font admirer; car ils ne diſent que des choſes qui ont le caractere de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par ſentences, & qui n'emploient que des mots choiſis & propres pour le ſublime, ſe font reſpecter; car ils paroiſſent dire quelque choſe de grand. Mais ceux qui joignent le ſublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent preſque jamais d'enlever & d'étourdir le commun des hommes, quand même ils ne diroient que des ſottiſes. Ce galimatias pompeux & magnifique, *inſani fulgores*, ces fauſſes lumieres des déclamateurs éblouiſſent preſque toujours les eſprits foibles: elles font une impreſſion ſi vive & ſi ſurprenante ſur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils reſpectent cette puiſſance qui les abbat & qui les aveugle, & qu'ils admirent comme des vérités éclatantes, des ſentimens confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.

TOUTES les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit & elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connoissance de la vérité, pourvû que l'on sache en faire usage : car l'application produit la lumiere, & la lumiere découvre la vérité. Mais en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet ; parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, & en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions, celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vûe des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite : la vûe des choses comme nouvelles, comme grandes & extraordinaires sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connoissance de la grandeur ou de l'excellence des choses nouvelles que nous considérons, corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions ; & elle peut même être d'un grand usage pour la connois-

ſance de la vérité, pourvû que l'on ait beaucoup de ſoin d'empêcher qu'elle ne ſoit ſuivie des autres paſſions, comme il arrive preſque toujours.

Dans l'admiration, les eſprits animaux ſont pouſſés avec force vers les endroits du cerveau qui repréſentent l'objet nouveau ſelon ce qu'il eſt en lui-même : ils y font des traces diſtinctes, & aſſez profondes pour s'y conſerver long-tems ; & par conſéquent l'eſprit en a une idée aſſez claire ou aſſez nette, & il s'en reſſouvient facilement. Ainſi l'on ne peut nier que l'admiration ne ſoit très-utile pour les ſciences, puiſqu'elle applique & qu'elle éclaire l'eſprit. Il n'en eſt pas de même des autres paſſions : elles appliquent l'eſprit, mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les eſprits animaux dont le cours eſt néceſſaire pour la formation & la conſervation des traces : mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour & d'une lumiere trompeuſe, parce qu'elles pouſſent de telle maniere ces mêmes eſprits, qu'ils ne repréſentent les objets que ſelon le rapport qu'ils ont avec nous, & non pas ſelon ce qu'ils ſont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de ſi difficile que de s'appliquer long-tems à une choſe, lorſque, ne l'admirant point, les eſprits animaux ne ſe portent pas facilement aux endroits néceſſaires pour ſe la repréſenter. On a beau nous dire que nous ſoyons attentifs, nous

ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons pas l'être long-tems ; quoique d'ailleurs nous ſoyons perſuadés, d'une certaine perſuaſion abſtraite & qui n'agite point les eſprits, que la choſe mérite fort notre application. Il eſt néceſſaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos eſprits, & que nous nous repréſentions d'une maniere nouvelle le ſujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des eſprits qui ne trouvent point de goût à l'étude : rien ne leur paroît plus pénible que l'application de l'eſprit. Ils ſont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matieres, & ils font pour cela tous leurs efforts, mais ces efforts ſont aſſez inutiles; ils n'avancent pas beaucoup, & ils ſe laſſent incontinent. Il eſt vrai que les eſprits animaux obéiſſent aux ordres de la volonté, & que l'on ſe rend attentif lorſqu'on le ſouhaite. Mais, lorſque la volonté qui commande eſt une volonté de pure raiſon, qui n'eſt point ſoutenue de quelque paſſion, cela ſe fait d'une maniere ſi foible & ſi languiſſante, que nos idées reſſemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, & qui diſparoiſſent en un moment. Nos eſprits animaux reçoivent tant d'ordres ſecrets de la part de nos paſſions, & ils ont, par nature & par habitude, une ſi grande facilité à les exécuter, qu'ils ſont très-aiſément détournés de ces chemins nouveaux & difficiles où la vo-

lonté les vouloit engager. De ſorte que c'eſt principalement dans ces rencontres que l'on a beſoin d'une grace particuliere pour connoître la vérité ; parce qu'on ne peut, par ſes propres forces, réſiſter long-tems au poids du corps qui appeſantit l'eſprit ; ou, ſi on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais, lorſque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les eſprits animaux ſe répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excité ; ils le repréſentent nettement à l'eſprit, & il ſe fait dans le cerveau tout ce qui eſt néceſſaire pour produire la lumiere & l'évidence, ſans que la volonté ſe fatigue à pouſſer des eſprits rébelles. Ainſi ceux qui ſont capables d'admiration, ſont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en ſont point ſuſceptibles ; ils ſont ingénieux, & les autres ſont ſtupides.

Cependant, lorſque l'admiration devient exceſſive, & qu'elle va juſqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorſqu'elle ne porte point à une curioſité raiſonnable, elle fait un très-mauvais effet. Car alors, les eſprits animaux ſont tout occupés à repréſenter l'objet par celui de ſes côtés que l'on admire. On ne penſe pas ſeulement aux autres faces ſelon leſquelles on le peut conſidérer. Les eſprits animaux ne ſe répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires ; mais ils impriment des veſtiges ſi profonds

de l'objet qu'ils repréſentent, ils rompent un ſi grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne ſe peut plus effacer de l'eſprit.

Il ne ſuffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux : il ne ſuffit pas que nous ayons conſidéré une des faces de quelqu'objet pour le connoître pleinement ; il faut que nous ayons eu la curioſité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger ſolidement. Ainſi, lorſque l'admiration ne nous porte point à examiner les choſes dans la derniere exactitude, ou lorſqu'elle nous en empêche, elle eſt très-inutile pour la connoiſſance de la vérité. Alors, elle ne remplit l'eſprit que de vrai-ſemblances & de probabilités, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choſes.

Il ne ſuffit pas d'admirer ſimplement pour admirer, il faut admirer pour examiner enſuite avec plus de facilité. Les eſprits animaux qui ſe réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'ame, afin qu'elle s'en ſerve pour ſe repréſenter plus diſtinctement ſon objet & pour le mieux connoître. C'eſt-là l'inſtitution de la nature : car l'admiration doit porter à la curioſité, & la curioſité doit conduire à la connoiſſance de la vérité. Mais l'ame ne ſait pas faire uſage de ſes forces. Elle préfere un certain ſentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance d'eſprits qui la touchent, à la connoiſſance de l'objet qui

les excite. Elle aime mieux ſentir ſes richeſſes que de les diſſiper par l'uſage, & elle reſſemble en cela aux avares, qui aiment mieux poſſéder leur argent que de s'en ſervir dans leurs beſoins.

Les hommes ſe plaiſent généralement dans tout ce qui les touche de quelque paſſion que ce puiſſe être. Ils ne donnent pas ſeulement de l'argent pour ſe faire toucher de triſteſſe par la repréſentation d'une tragédie, ils en donnent auſſi à des joueurs de gobelets pour ſe faire toucher d'admiration ; car on ne peut pas dire que ce ſoit pour être trompés qu'ils leur en donnent. Ce ſentiment de douceur intérieure, que l'on ſent en admirant, eſt donc la principale cauſe pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, ſans en faire l'uſage que la nature & la raiſon nous preſcrivent : car c'eſt ce ſentiment de douceur, qui tient les admirateurs ſi fort attachés aux ſujets de leur admiration, qu'ils ſe mettent en colere lorſqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la triſteſſe, on le fâche lorſqu'on le veut réjouir. Il en eſt de même de ceux qui admirent. Il ſemble qu'on les bleſſe lorſqu'on s'efforce de leur faire voir que c'eſt ſans raiſon qu'ils admirent; parce qu'ils ſentent diminuer en eux le plaiſir ſecret qu'ils reçoivent dans leur paſſion, à proportion que l'idée qui la cauſoit s'efface de leur eſprit.

Les paſſions tâchent toujours de ſe juſtifier,

tifier, & elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur & le plaisir qu'elles font sentir à l'esprit, qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur; & voici à-peu-près de quelle maniére on pourroit dire qu'elles le font raisonner. On ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a; & de toutes nos idées, les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force : ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plutôt juger. Or, le sujet que j'admire renferme une idée sensible de grandeur; donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime & de l'amour pour la grandeur. Ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet & de m'en occuper. En effet le plaisir, que je sens à la vûe de l'idée qui le représente, est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser; car enfin il me semble que je m'aggrandis quand j'y pense, & que mon esprit a plus d'étendue lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être, lorsqu'il ne pense à rien; si cette idée s'évanoüissoit, il me semble que mon esprit s'évanoüiroit avec elle, ou qu'il deviendroit plus petit & plus resserré s'il s'attachoit à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur & de la perfection de mon être; j'ai donc raison d'admirer. Les autres devroient même avoir de l'admiration pour moi, s'ils me faisoient

justice. En effet, je suis quelque chose de grand, par le rapport que j'ai avec les grandes choses; je les possede en quelque maniére, par l'admiration que j'ai pour elles, & je le sens bien par l'avant-goût dont une sorte d'espérance me fait joüir. Les autres hommes seroient heureux aussi-bien que moi, si connoissant ma grandeur ils s'attachoient comme moi à la cause qui la produit ; mais ce sont des aveugles, qui ne connoissent pas les belles & les grandes choses, & qui ne savent pas s'élever ni se rendre considérables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette maniére sans y faire réflexion, lorsqu'il se laisse conduire aux lumieres trompeuses de ses passions. Ces raisonnemens ont quelque vrai-semblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité; & cependant cette vrai-semblance, ou plutôt le sentiment confus de la vrai-semblance, qui accompagne ces raisonnemens naturels & sans réflexion, a tant de force, que si l'on n'y prend garde, ils ne manque jamais de nous séduire.

Par exemple, lorsque la Poësie, l'Histoire, la Chymie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvemens d'admiration; s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvemens font sur son esprit; s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences; s'il ne compare la peine qu'il aura à les appren-

dre avec le profit qu'il en pourra recevoir ; enfin, s'il est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise. Il est même fort à craindre qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle maniere, qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnoisse dans la suite ; parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit & le cœur. Et voici la maniére dont il s'y faut prendre, qui sera utile non-seulement contre l'excès de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lorsque le mouvement des esprits animaux est assez violent pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toujours accompagné de quelque émotion de l'ame. Ainsi, l'ame, ne pouvant être émue sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle, & d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achevent & se fortifient. Mais, dans le tems de l'émotion, l'esprit, n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe & l'incline à les favoriser, il faut faire tous ses efforts pour

arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause ; & cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or, il ne faut pas s'imaginer, que l'ame puisse toujours, par sa seule volonté, arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvemens qu'elle n'a pas excités. De sorte qu'elle doit se servir d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi, qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'ame certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans notre cerveau certains mouvemens. Ainsi, lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir qu'il cesse, car cela n'est pas toujours capable de l'arrêter ; il faut se servir d'adresse, & se représenter des choses contraires à celles qui excitent & qui entretiennent ce mouvement, & cela fera révulsion. Mais, si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déja excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, & cela fera sans doute diversion.

Mais, parce que la diversion & la révulsion seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mou-

vement d'eſprits, il faut avoir ſoin de bien remarquer quelles ſont les penſées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occaſions preſſantes, les repréſenter à notre imagination qui nous ſéduit ; & il faut tâcher de ſe faire une habitude ſi forte de cette maniére de réſiſtance, qu'il ne s'excite plus dans notre ame de mouvement qui nous ſurprenne.

Si l'on a ſoin d'attacher fortement la penſée de l'éternité ou quelqu'autre penſée ſolide, aux mouvemens extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvemens violens & extraordinaires, qu'ils ne réveillent en même-tems cette idée, & qu'ils ne fourniſſent par conſéquent des armes pour leur réſiſter. Ces choſes ſont prouvées par l'expérience, & par les raiſons que l'on a dites dans le Chapitre* *de la liaiſon des idées*; de ſorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il ſoit abſolument impoſſible de vaincre par adreſſe l'effort de ſes paſſions, lorſqu'on en a une ferme volonté.

Néanmoins, il ne faut pas prétendre qu'on ſe rende impeccable, ni que l'on puiſſe éviter toute erreur par cette ſorte de réſiſtance. Car premiérement, il eſt difficile d'acquérir & de conſerver cette habitude, que nos mouvemens extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, ſuppoſé qu'on l'ait acquiſe, ces mouvemens

* Tom. I. p. 219.

d'eſprits exciteront directement les idées qu'il faut combattre, & indirectement celles par leſquelles il les faut combattre. De ſorte que les mauvaiſes idées étant les principales, elles auront toujours plus de force que celles qui ne ſont qu'acceſſoires; & il ſera toujours néceſſaire que la volonté réſiſte. En troiſiéme lieu, ces mouvemens d'eſprits peuvent être ſi violens, qu'ils rempliſſent toute la capacité de l'ame, de ſorte qu'il n'y reſte plus de place, s'il eſt permis de parler ainſi, pour recevoir l'idée acceſſoire propre pour faire révulſion dans les eſprits ou pour l'y recevoir, de telle maniere qu'on la puiſſe conſidérer avec quelque attention. Enfin, il y a tant de circonſtances particulières qui peuvent rendre ce remede inutile, que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas auſſi le négliger. On doit ſans ceſſe recourir à la priere, pour recevoir du Ciel le ſecours néceſſaire dans le temps du combat, & tâcher cependant de ſe rendre préſente à l'eſprit quelque vérité ſi ſolide & ſi forte, que l'on puiſſe par ce moyen vaincre les paſſions les plus violentes. Car il faut que je diſe ici en paſſant, que des perſonnes de piété retombent ſouvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles rempliſſent leur eſprit d'un grand nombre de vérités qui ont plus d'éclat que de force, & qui ſont plus propres à diſſiper & à partager leur eſprit, qu'à le fortifier contre les tentations; au lieu que des perſonnes groſſières & peu

éclairées ſont fidelles dans leur devoir, parce qu'elles ſe ſont rendues familière quelque grande & ſolide vérité, qui les fortifie & qui les ſoutient en toutes rencontres.

CHAPITRE IX.

De l'amour & de l'averſion, & de leurs principales eſpéces.

L'AMOUR & l'averſion ſont les premieres paſſions qui ſuccédent à l'admiration. Nous ne conſidérons pas long-tems un objet ſans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quelque choſe que nous aimons. L'objet que nous aimons, & auquel par conſéquent nous ſommes unis par notre amour, nous étant preſque toujours préſent, auſſi-bien que celui que nous admirons actuellement; notre eſprit fait ſans peine & ſans de grandes réflexions les comparaiſons néceſſaires, pour découvrir les rapports qu'ils ont entr'eux & avec nous, ou bien il en eſt averti naturellement par des ſentimens prévenans de plaiſir & de douleur. Et alors le mouvement d'amour, que nous avons pour nous & pour l'objet que nous aimons, s'étend juſqu'à celui que nous admirons, ſi le rapport qu'il a immédiatement avec nous ou avec quelque choſe qui nous ſoit uni, nous paroît avantageux, ou par la connoiſſance, ou par le ſenti-

ment. Or ce nouveau mouvement de l'ame, ou plutôt ce mouvement de l'ame, nouvellement déterminé, étant joint à celui des esprits animaux, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition, que ce nouveau mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion qu'on appelle ici *amour*.

Mais si nous sentons par quelque douleur, ou si nous découvrons par une connoissance claire & évidente, que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons, nous est désavantageux, ou a quelque chose qui nous soit uni; alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous & pour la chose qui nous est unie, se borne dans nous, ou se porte vers elle: il ne suit point la vûe de l'esprit, il ne se répand point vers l'objet de notre admiration. Mais, comme le mouvement vers le bien en général, que l'Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'ame, ne la porte que vers ce que l'on connoît, & que l'on sent comme bon ou comme convenable à notre nature, on peut dire que le refus que fait l'ame de s'approcher & de s'unir avec un objet qui ne lui convient nullement, est une espéce de mouvement volontaire dont le terme est le néant. Or ce mouvement volontaire de l'ame étant joint à celui des esprits & du sang, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Cette paſſion eſt entiérement contraire à l'amour, mais elle n'eſt jamais ſans amour. Elle eſt entiérement contraire à l'amour, car elle ſépare, & l'amour unit: elle a le néant pour ſon terme, & l'amour a toujours l'être pour objet: elle réſiſte au mouvement naturel & le rend inutile; & l'amour s'y abandonne & le rend victorieux. Mais elle n'eſt jamais ſéparée de l'amour: car ſi le mal qui eſt ſon objet, eſt pris pour la privation du bien; fuir le mal, c'eſt fuir la privation du bien, c'eſt-à-dire, tendre vers le bien; & ainſi l'averſion de la privation du bien eſt l'amour du bien. Mais ſi le mal eſt pris pour la douleur, l'averſion de la douleur n'eſt pas l'averſion de la privation du plaiſir, puiſque la douleur étant un ſentiment auſſi réel que le plaiſir, elle n'en eſt pas la privation; mais l'averſion de la douleur étant l'averſion de quelque miſére intérieure, on n'auroit point cette averſion ſi l'on ne s'aimoit. Enfin le mal ſe peut prendre pour ce qui cauſe en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien; & alors l'averſion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque choſe à laquelle nous ſouhaitons d'être unis. L'amour & l'averſion ſont donc les deux paſſions meres, oppoſées entr'elles: mais l'amour eſt la premiere, la principale & la plus univerſelle.

On diſtingue ſouvent dans la morale, les vertus ou les eſpéces de charité par la différence des objets: mais cela confond

quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plutôt de la fin qu'on se propose, que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire le même des passions Nous ne les distinguerons point ici par les objets, parce qu'un seul objet peut les exciter toutes, & que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets soient différens entr'eux, ils ne sont pas toujours différens par rapport à nous, & ils n'excitent pas en nous des passions différentes. Un Bâton de Maréchal de France promis, est différent d'une Crosse promise : cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même passion, parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien. Mais un Bâton de Maréchal de France, promis, accordé, possédé, ôté, excite des passions toutes différentes, à cause qu'il réveille dans l'esprit différentes idées de bien.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différens objets qui les causent : mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, & qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien, ou la sensation du plaisir, qui est un bien à celui qui le goûte, agitant l'ame & les esprits animaux, elle produit la passion générale de l'amour ; & les idées accessoi-

res de ce bien déterminent l'agitation générale de l'ame & le cours des esprits animaux d'une maniére particuliére, qui met l'esprit & le corps dans la disposition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on apperçoit, & elles produisent ainsi toutes les passions particuliéres.

Ainsi l'idée générale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une suite de l'amour propre, ou du desir naturel d'être heureux.

L'idée du bien que l'on posséde produit un amour de joie.

L'idée d'un bien que l'on ne posséde pas, mais que l'on espére de posséder, c'est-à-dire, que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de desir.

Enfin l'idée d'un bien que l'on ne posséde pas & que l'on n'espére pas de posséder; ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espére pas de posséder sans la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le posséde, produit un amour de tristesse. Ce sont-là les trois passions simples ou primitives, qui ont le bien pour objet; car l'espérance qui produit la joie n'est point une émotion de l'ame, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, & qu'ils l'étendent à toutes les choses & à toutes les personnes auxquelles il leur paroît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possédent

en quelque maniere un bien, lorſque leurs amis en jouiſſent, quoiqu'ils ne le poſſédent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainſi, lorſque je dis que la poſſeſſion du bien produit la joie, je ne l'entens pas ſeulement de la poſſeſſion ou de l'union immédiate, mais de tout autre ; car nous ſentons naturellement de la joie, lorſqu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déja dit, ſe peut prendre en trois maniéres, ou pour la privation du bien, ou pour la douleur, ou enfin pour la choſe qui cauſe la privation du bien ou qui produit la douleur.

Dans le premier ſens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne poſſéde pas, il eſt viſible que cette idée produit la triſteſſe, ou le deſir, ou même la joie ; car la joie s'excite toujours lorſqu'on ſe ſent privé de la privation du bien, c'eſt-à-dire lorſqu'on poſſéde le bien. De ſorte que les paſſions qui regardent le mal pris en ce ſens, ſont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont auſſi le bien pour leur objet.

Que ſi par le mal on entend la douleur, laquelle ſeule eſt toujours un mal réel à celui qui la ſouffre, dans le tems qu'il la ſouffre ; alors le ſentiment de ce mal produit les paſſions de triſteſſe & de deſir de l'anéantiſſement de ce mal ; paſſions qui ſont des eſpéces d'averſion & non d'amour : car

leur mouvement eſt entiérement oppoſé à celui qui accompagne la vûe du bien; ce mouvement n'étant que l'oppoſition de l'ame qui réſiſte à l'impreſſion naturelle, c'eſt-à-dire, un mouvement dont le terme eſt le néant.

Le ſentiment actuel de la douleur produit une averſion de triſteſſe.

La douleur que l'on ne ſouffre pas, mais que l'on craint de ſouffrir, produit une averſion de deſir, dont le terme eſt le néant de cette douleur.

Enfin la douleur que l'on ne ſouffre pas, & que l'on ne craint point de ſouffrir; ou, ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'appréhende point de ſouffrir ſans quelque grande récompenſe, ou la douleur dont on ſe ſent délivré, produit une averſion de joie. Ce ſont-là les trois paſſions ſimples ou primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la triſteſſe n'eſt point une émotion de l'ame, mais un ſimple jugement.

Enfin, ſi par le mal on entend la perſonne ou la choſe qui nous prive du bien ou qui nous fait ſouffrir de la douleur, l'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble, ou ſimplement un mouvement d'averſion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble, lorſque le mal eſt ce qui nous prive du bien: car c'eſt par un même mouvement que l'on tend vers le bien, & que l'on s'éloigne de ce qui en em-

pêche la possession. Mais cette idée produit seulement un mouvement d'aversion, lorsque c'est l'idée d'un mal, qui nous fait souffrir de la douleur; parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur & celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien, & autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause, savoir, la joie, le desir & la tristesse. Car on a de la joie, lorsque le bien est présent, ou que le mal est passé: on sent de la tristesse, lorsque le bien est passé, & que le mal est présent; & l'on est agité de desir, lorsque le bien & le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particuliéres du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, & c'est pour cela que leur objet est réel: mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement, n'ont que le néant pour leur terme: je veux dire que ces passions sont plutôt des cessations de mouvement, que des mouvemens réels: on cesse alors de vouloir plutôt que l'on ne veut.

CHAPITRE X.

Des passions en particulier, & en général de la maniere de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause.

SI l'on considére de quelle maniere les passions se composent, on reconnoîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, & qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leur différence de la différente combinaison des trois primitives, car de cette sorte il y en auroit fort peu; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions, & des différens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Ces différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produisent des mouvemens différens dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet; & ils causent par conséquent dans l'ame des sentimens qui ne sont point entiérement semblables : ainsi ils sont cause que l'on remarque de la différence entre certaines passions, dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions

ſont fort différentes, que de les traiter confuſément & ſans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir d'une infinité de biens & de maux qui les cauſent.

Lorſque l'ame apperçoit un petit bien dont elle peut jouir, on peut dire peut-être qu'elle l'eſpére, quoiqu'elle ne le deſire pas; mais il eſt viſible qu'alors ſon eſpérance n'eſt point une paſſion, mais un ſimple jugement. Car c'eſt l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la jouiſſance eſt poſſible, qui fait que l'eſpérance eſt une paſſion véritable. Lorſque l'eſpérance ſe change en ſécurité, c'eſt encore la même choſe : elle n'eſt paſſion qu'à cauſe de l'émotion de joie qui ſe mêle alors avec celle du deſir : car le jugement de l'ame qui conſidére un bien comme ne lui pouvant manquer, n'eſt une paſſion qu'à cauſe que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin, lorſque l'eſpérance diminue & que le déſeſpoir lui ſuccéde, il eſt encore viſible que ce déſeſpoir n'eſt une paſſion, qu'à cauſe de l'émotion de la triſteſſe qui ſe mêle alors avec celle du deſir ; car le jugement de l'ame qui conſidere un bien comme ne lui pouvant arriver, n'eſt point une paſſion ſi ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'ame ne conſidere jamais de bien ou de mal ſans quelqu'émotion, & ſans qu'il arrive même dans le corps quelque changement ; on donne ſouvent le nom de paſſion au jugement qui produit

la paſſion, à cauſe que l'on confond tout ce qui ſe paſſe & dans l'ame & dans le corps, à la vûe de quelque bien ou de quelque mal. Car, les mots d'eſpérance, de crainte, de hardieſſe, de honte, d'impudence, de colère, de pitié, de moquerie, de regret; enfin le nom de toutes les autres paſſions ſont dans l'uſage ordinaire des expreſſions abrégées de pluſieurs termes, par leſquels on peut expliquer en détail tout ce que les paſſions renferment.

On comprend par le mot de paſſion, la vûe du rapport qu'une choſe a avec nous, l'émotion & le ſentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau & le mouvement des eſprits, une nouvelle émotion & un nouveau ſentiment de l'ame, & enfin un ſentiment de douceur qui accompagne toujours les paſſions, & qui les rend toutes agréables. On entend toutes ces choſes. Mais quelquefois on entend ſeulement par le nom de quelque paſſion, ou le jugement qui la cauſe, ou l'émotion ſeule de l'ame, ou le mouvement ſeul des eſprits & du ſang, ou enfin quelqu'autre choſe qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'eſt une choſe fort utile à la connoiſſance de la vérité, que d'abréger les idées & leurs expreſſions: mais ſouvent cela eſt cauſe de quelqu'erreur, principalement lorſque ces idées s'abrégent par un uſage populaire. Car il ne faut jamais abréger ſes idées, que lorſqu'on ſe les eſt rendues très-claires & très-diſtinctes par une grande ap-

plication d'esprit, & non pas comme l'on fait ordinairement des passions & de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendues familieres par des sentimens, & par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit, & les sensations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'esprit sont claires & distinctes, mais il est difficile de se les rendre familieres. Les sensations & les émotions de l'ame sont au contraire très-familieres, mais il est impossible de les connoître clairement & distinctement. Les nombres, l'étendue & leurs propriétés se connoissent clairement : mais lorsqu'on ne les a pas rendu sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter ; car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire & les émotions de l'ame se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connoisse que d'une maniére fort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame & la rendent attentive. Il arrive delà que l'on s'imagine souvent bien comprendre les discours absolument incompréhensibles ; & lorsqu'on lit certaines descriptions des sentimens & des passions de l'ame, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'ame. Dès que l'on pro-

nonce devant nous le mot de honte, de désespoir, d'imprudence, &c. il se réveille aussi-tôt dans notre esprit une certaine idée confuse, & un certain sentiment obscur qui nous applique fortement; &, parce que ce sentiment nous est fort familier, & qu'il se représente à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair & distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, & par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses & obscures.

Comme nous sommes obligés de nous servir des termes approuvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité & quelquefois une espéce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentimens & les émotions de l'ame qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des passions, & ce qu'on doit penser des traités que l'on compose sur cette matiére.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives; savoir

au desir, à la joie & à la tristesse; & que c'est principalement par les différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celles qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entre elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte & l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des especes de desir; que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c, ont plus de rapport au desir & à l'espérance qu'à toutes les autres; & que la peur, la lâcheté, la jalousie, &c. sont des espéces de crainte.

Je puis dire que l'allégresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance sont des espéces de joie causée par la vûe du bien que nous connoissons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis; comme le ris ou la moquerie est une espéce de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vûe du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés; enfin, que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié & l'indignation sont des espéces de tristesse causée par la vûe de quelque chose qui nous déplaît.

Mais, outre ces passions * & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particuliérement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres, dont l'émotion est presque également composée, ou de celles du desir

* Il y a plus de passions que de termes qui les expriment.

& de la joie, comme l'impudence, la colere & la vengeance; ou de celles du desir & de la tristesse, comme la honte, le regret & le dépit, ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais, quoique ces dernieres passions n'ayent pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes; parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais de mal sans quelque espérance d'en être délivré & de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entiérement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins; & même elle partage avec cette passion la capacité que l'ame a de vouloir, lorsque la vûe du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir.

Toutes les passions sont donc des espéces de desir, de joie & de tristesse; & la principale différence qui se trouve entre les passions de même espéce, se tirent des différentes perceptions ou des différens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que, pour se rendre savant dans les passions, & pour en faire le dénombrement le plus exact qu'il soit possible, il est nécessaire de rechercher les différens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais, comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous

arrêter à examiner les jugemens qui précédent & qui causent les passions, que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque passion l'agite ; car ce sont ses derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précédent & qui causent les passions sont presque toujours faux en quelque chose, car ils sont presque toujours appuyés sur les perceptions de l'ame, en tant qu'elle considere les objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens qui suivent les passions, sont faux en toutes manieres ; car les jugemens que forment les passions toutes seules, sont uniquement appuyés sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion actuelle.

Dans les jugemens qui précédent les passions, le vrai & le faux sont joints ensemble ; mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient ; elles représentent sans cesse à l'ame l'objet qui l'agite, de la maniére la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente ; & la passion s'augmente à propor-

tion que le jugement, qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessoit point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est nécessaire pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagnent les passions; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais, comme toutes nos passions dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent & que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux maniéres; ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, lorsqu'on est agité de quelque passion. Par exemple, l'on sait par sa propre expérience, qu'on est porté à juger désavantageusement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainsi dire, toute

la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa passion. L'on reconnoît aussi, par la pure raison, que, ne pouvant haïr que ce qui est mauvais, il est nécessaire, pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin, il suffit de supposer que toutes les passions se justifient, & qu'elles tournent l'imagination & ensuite l'esprit d'une maniere propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugemens que toutes les passions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui sont extrêmement sensibles, & fort sujets aux mouvemens des passions, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux; & ils en parlent même d'une maniere plus agréable & quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour propre, qui pénétrent le mieux & qui développent d'une maniere plus sensible les replis du cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins & plus corrompus que les autres.

Mais ceux, qui, sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions, & ce qu'elles sont capables de produire,

duire, s'ils ne ſont pas toujours auſſi pénétrans que les autres, ils ſont toujours plus raiſonnables & moins ſujets à l'erreur; car ils jugent des choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Ils voyent à-peu-près ce que les paſſionnés peuvent faire, ſelon qu'ils les ſuppoſent plus ou moins émus; & ils ne jugent pas témérairement des choſes que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils ſavent bien que tous les hommes ne ſont pas également ſenſibles pour les mêmes objets ni également ſuſceptibles des émotions involontaires. Ainſi ce n'eſt point en conſultant les ſentimens que les paſſions excitent en nous, mais en conſultant la raiſon, que nous devons parler des jugemens qui accompagnent les paſſions; de peur que nous ne nous faſſions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des paſſions en général.

CHAPITRE XI.

Que toutes les paſſions ſe juſtifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur juſtification.

IL n'eſt pas néceſſaire de faire de grands raiſonnemens pour démontrer que toutes les paſſions ſe juſtifient; ce principe eſt aſſez évident par le ſentiment intérieur que

nous avons de nous-mêmes, & par la conduite de ceux que l'on voit agités de quelque passion ; il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, & qu'il se trouve toujours récompensé de quelque plaisir, lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux mêmes dont l'imagination est si déréglée qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles ; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, se nourrir des herbes de la campagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaisir à vivre selon les impressions de leur passion ; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent ; & c'est assez afin que la raison, qui s'accommode & qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une maniere propre pour en défendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les passions se justifient, il est évident que le desir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un desir d'amour ; & désavantageusement, si c'est un desir d'aversion. Le desir d'amour est un mouvement de l'ame excité par les esprits, qui la disposent à vouloir jouir ou user des choses qui ne sont point en sa puissance ; car si nous desirons même la con-

tinuation de notre jouiſſance, c'eſt que l'avenir ne dépend pas de nous. Il eſt donc néceſſaire, pour la juſtification du deſir, que l'objet qui le fait naître ſoit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre bien que l'on aime ; & il faut penſer le contraire du deſir, qui eſt une eſpece d'averſion.

Il eſt vrai qu'on ne peut juger qu'une choſe ſoit bonne ou mauvaiſe, s'il n'y a quelque raiſon pour cela ; mais il n'y a aucun objet de nos paſſions qui ne ſoit bon en un ſens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conſéquent ne puiſſent être apperçûs comme bons par la vûe de l'eſprit ; on ne peut pas dire qu'ils ne puiſſent être goûtés comme bons, puiſqu'on ſuppoſe qu'ils nous agitent ; & le goût ou le ſentiment ne ſuffit que trop pour porter l'ame à juger avantageuſement d'un objet.

Si l'on juge ſi facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on ſent, & le pain la ſaveur que l'on goûte, à cauſe du ſentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela ſoit entiérement incompréhenſible à l'eſprit, puiſque l'eſprit ne peut concevoir que la chaleur & la ſaveur ſoient des maniéres d'être d'un corps ; il n'y a point d'objet de nos paſſions, ſi vil & ſi mépriſable qu'il paroiſſe, que nous ne jugions bon lorſque nous ſentons du plaiſir dans ſa jouiſſance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur ſort du feu à ſa

présence, on croit aveuglément que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit ; & qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire le même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais, comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même, soit par quelque chose à laquelle il ait rapport; &, lorsqu'on est agité de quelque passion, on a bientôt découvert dans son objet le bien & le mal qui la favorise. Ainsi il est très-facile de reconnoître par la raison, quels peuvent être les jugemens que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car, si c'est un desir d'amour qui nous agite, on comprend bien, qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auront d'autant plus d'étendue, que le desir sera plus violent, & que souvent ils seront entiers & absolus, quoique la chose ne paroisse bonne que par un très-petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugemens avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont ou qui paroîtront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion; & cela d'autant plus que la passion sera plus forte & l'imagination plus étendue. Mais, si le desir est un desir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience

prouve assez ces choses, & en cela elle s'accommode parfaitement avec la raison : mais rendons ces vérités plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes desirent naturellement de savoir, car tout esprit est fait pour la vérité ; mais le desir de savoir, tout juste & tout raisonnable qu'il est en lui-même, devient souvent un vice très-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations & de ses veilles ; elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur ; elle les releve par l'éclat trompeur de la rareté, & elle les représente si couverts de charmes & d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir & d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers ; & leur occupation se trouve toujours justifiée par les faux jugemens que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux, par exemple, qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connoissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader ; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit, n'est pas la plus foible, quoique ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, & qui devroient

peut-être se taire toute leur vie ; car il est évident qu'on doit se taire lorsqu'on n'a rien de bon à dire ; mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler il faut bien penser ; qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai d'avec le faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux & de rares génies, à cause qu'ils savent contenter l'oreille par une juste mesure, flatter les passions par des figures & des mouvemens agréables, réjoüir l'imagination par des expressions vives & sensibles, quoiqu'ils laissent l'esprit vuide d'idées, sans lumiere & sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue : puisqu'on en fait usage toute sa vie : cela est capable de justifier la passion de certains esprits. Mais j'avoue qu'il est difficile de justifier par quelque raison vrai-semblable la passion de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes sortes de langues. On peut excuser la passion de ceux qui se font une Bibliothéque entiére de toutes sortes de Dictionnaires, aussi-bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnoies de tous les pays & de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres ; &, si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un magasin de curiosités qui ne les embar-

raſſe pas, car ils ne portent ſur eux ni leurs livres, ni leurs médailles. Mais comment juſtifier la paſſion de ceux qui font de leur tête même une Bibliothéque de Dictionnaires. Ils perdent le ſouvenir de leurs affaires & de leurs devoirs eſſentiels pour des mots de nul uſage. Ils ne parlent leur langue qu'en héſitant. Ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, & ils ne payent pas volontiers les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le pays. Enfin, leur raiſon n'eſt pas mieux conduite que leur langue : car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire ſont tellement pleins d'étymologies, que leur eſprit eſt comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent ſans ceſſe autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le deſir biſarre des Philologues ſe juſtifie. Mais comment ? Ecoutez les jugemens que ces faux ſavans font des langues ; & vous le ſaurez. Ou bien ſuppoſez de certains axiômes qui paſſent parmi eux pour inconteſtables, & tirez-en les conſéquences qui s'en peuvent déduire. Suppoſez, par exemple, que les hommes, qui parlent pluſieurs langues, ſont autant de fois hommes qu'ils ſavent de langues ; puiſque c'eſt la parole qui les diſtingue des bêtes ; que l'ignorance des langues eſt la cauſe de l'ignorance où nous ſommes d'une infinité de choſes, puiſque les anciens Philoſophes & les étrangers ſont

plus habiles que nous. Suppoſez de ſemblables principes, & concluez; & vous formerez des jugemens propres à faire naître la paſſion pour les langues, leſquels par conſéquent ſeront ſemblables à ceux que la même paſſion forme dans les Philologues pour juſtifier leurs études.

Toutes les ſciences les plus baſſes & les plus mépriſables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination, & qui éblouit facilement l'eſprit par l'éclat que la paſſion y attache. Il eſt vrai que cet éclat diminue, lorſque les eſprits & le ſang ſe refroidiſſent, & que la lumiere de la vérité commence à paroître : mais cette lumiere ſe diſſipe auſſi, lorſque l'imagination reprend feu, & nous ne faiſons plus alors qu'entrevoir ces belles raiſons qui prétendoient condamner notre paſſion.

Au reſte, lorſque la paſſion qui nous anime ſe ſent mourir, elle ne ſe repent pas de ſa conduite. On peut dire au contraire, qu'elle diſpoſe toutes choſes, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après; je veux dire qu'elle diſpoſe toujours l'eſprit à former des jugemens qui la juſtifient. Elle contracte encore en cet état une eſpéce d'alliance avec toutes les autres paſſions, qui peuvent la ſecourir dans ſa foibleſſe, la fournir d'eſprits & de ſang dans ſon indigence, rallumer ſes cendres, & l'en faire renaître. Car les paſſions ne ſont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui ſe peuvent ſouffrir, con-

tribuent fidélement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugemens qui justifient le desir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicités & pleinement confirmés par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux savant se représente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassés par des mots incompréhensibles, & presque toujours comme élevé au-dessus du commun des hommes. Il se flate des louanges qu'on lui donne, des établissemens qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les tems, il s'étend à tous les pays : il ne se borne pas, comme les petits esprits, dans le tems présent, & dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, & son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier, sollicitent chaudement des jugemens en sa faveur.

Si chaque passion n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elles se dissiperoient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soutenir long tems la vûe de l'imagination contre la lumiere de la raison. Mais tout est réglé dans nos passions

de la maniere la plus juſte qui ſe puiſſe pour leur mutuelle conſervation. Elles ſe fortifient les unes les autres ; les plus éloignées ſe ſecourent ; & il ſuffit qu'elles ne ſoient pas ennemies déclarées, pour ſuivre entr'elles toutes les régles d'une ſociété bien ordonnée.

Si la paſſion du deſir ſe trouvoit ſeule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à repréſenter la poſſeſſion du bien comme poſſible : car le deſir d'amour préciſément comme tel, n'eſt produit que par le jugement que l'on fait que la jouiſſance de quelque bien eſt poſſible. Ainſi ce deſir ne pourroit former que des jugemens ſur la poſſibilité de la jouiſſance, puiſque les jugemens qui ſuivent & qui conſervent les paſſions, ſont entiérement ſemblables à ceux qui les précédent & qui les produiſent. Mais le deſir eſt animé par l'amour : il eſt fortifié par l'eſpérance : il eſt augmenté par la joie : il eſt renouvellé par la crainte : il eſt accompagné de courage, d'émulation, de colere, & de pluſieurs autres paſſions, qui forment à leur tour des jugemens dans une variété infinie, leſquels ſe ſuccédent les uns aux autres, & ſoutiennent ce deſir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être ſurpris, ſi le deſir pour une pure bagatelle, ou pour une choſe qui nous eſt manifeſtement nuiſible ou inutile, ſe juſtifie ſans ceſſe contre la raiſon pendant pluſieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en

eſt agité, puiſqu'il y a tant de paſſions qui travaillent à ſa juſtification. Voici en peu de mots comment les paſſions ſe juſtifient, car il faut expliquer les choſes par des idées diſtinctes.

Toute paſſion agite le ſang & les eſprits. Les eſprits agités ſont conduits dans le cerveau par la vûe ſenſible de l'objet, ou par la force de l'imagination, d'une maniere propre à former des traces profondes qui repréſentent cet objet. Ils plient & rompent même quelquefois par leur cours impétueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure long-tems ſalie & corompue. Car les plaies du cerveau ne ſe reprennent pas aiſément; ſes traces ne ſe ferment pas, à cauſe que les eſprits y paſſent ſans ceſſe. Les traces du cerveau n'obéiſſent point à l'ame; elles ne s'effacent pas, lorſqu'elle le ſouhaite: elles lui font au contraire violence; & l'obligent même à conſidérer ſans ceſſe les objets, d'une maniére qui l'agite & qui la trouble en faveur des paſſions. Ainſi les paſſions agiſſent ſur l'imagination, & l'imagination corrompue fait effort contre la raiſon, en lui repréſentant à toute heure les choſes, non ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, afin que l'eſprit prononce un jugement de vérité; mais ſelon ce qu'elles ſont par rapport à la paſſion préſente, afin qu'il porte un jugement qui la favoriſe.

Les paſſions ne corrompent pas ſeulement l'imagination & l'eſprit en leur fa-

veur ; elles produiſent encore dans le reſte du corps toutes les diſpoſitions néceſſaires à leur conſervation. Les eſprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils ſe portent, comme j'ai dit ailleurs, vers toutes les autres parties du corps. Ils ſe répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la rate, & dans les nerfs qui environnent les principales artcres. Enfin, ils ſe jettent dans les parties quelles qu'elles ſoient, qui peuvent fournir les eſprits néceſſaires à la conſervation de la paſſion qui domine. Mais, lorſque ces eſprits ſe répandent ainſi dans toutes les parties du corps, ils y détruiſent peu à peu tout ce qui peut réſiſter à leurs cours ; & ils y font enfin un chemin ſi gliſſant & ſi rapide, que le plus petit objet nous agite infiniment, & nous porte par conſéquent à former des jugemens qui favoriſent les paſſions. C'eſt ainſi qu'elles s'établiſſent & qu'elles ſe juſtifient.

Si l'on conſidére maintenant quelle peut être la conſtitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des eſprits & du ſang dans les différens ſexes & les différens âges : il ſera aſſez facile de connoître à peu près à quelles paſſions certaines perſonnes ſont plus ſujettes, & par conſéquent quels ſont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à peu près par l'abondance ou par la diſette des eſprits, que l'on remarque dans différentes

personnes, qu'une même chose leur étant également proposée & également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugemens d'espérance & de joie, lorsque les autres en formeront de crainte & de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang & d'esprits, comme sont ordinairement les jeunes gens, les sanguins & les bilieux, concevant aisément de l'espérance, à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force, qui consiste dans l'abondance des esprits animaux, ils croiront ne trouver aucune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter : ils se repaîtront d'abord de l'avant-goût du bien dont ils espérent de jouir; & ils formeront toutes sortes de jugemens propres à justifier leur espérance & leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agités, comme les vieillards, les mélancoliques, les phlegmatiques, étant portés à la crainte & à la tristesse, à cause que leur ame se croit foible, parce qu'elle est dénuée d'esprits qui exécutent ses ordres, ils formeront des jugemens tout contraires. Ils s'imagineront des difficultés insurmontables, afin de justifier leur crainte, ils s'abandonneront à l'envie, à la tristesse, au désespoir, & à certaines espéces d'aversion, dont les foibles sont les plus susceptibles.

CHAPITRE XII.

Que les passions qui ont le mal pour objet, sont les plus dangereuses & les plus injustes; & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles.

DE toutes les passions celles dont les jugemens sont les plus éloignés de la raison & les plus à craindre, sont toutes les espéces d'aversion. Il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur, que la haine & que la crainte : la haine dans les bilieux principalement, ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle; & la crainte dans les mélancoliques, ou dans ceux dont les esprits grossiers & solides, ne s'agitent & ne s'appaisent pas avec facilité. Mais lorsque la haine & la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugemens si injustes & si bisarres, qu'on ne soit capable de former & de soutenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est, que les maux de cette vie touchent plus vivement l'ame que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures & les opprobres sont beaucoup plus sensibles que les louanges & les applaudisse-

mens : &, ſi l'on trouve des gens aſſez indifférens pour goûter de certains plaiſirs & pour recevoir de certains honneurs, il eſt difficile d'en trouver qui ſouffrent la douleur & le mépris ſans inquiétude.

Ainſi la haine, la crainte & les autres eſpéces d'averſion, qui ont le mal pour objet, ſont des paſſions très-violentes. Elles donnent à l'eſprit des ſecouſſes imprévûes qui l'étourdiſſent & qui le troublent : elles pénétrent bientôt juſques dans le plus ſecret de l'ame ; &, renverſant la raiſon de ſon ſiége, elles prononcent ſur toutes ſortes de ſujets des jugemens d'erreur & d'iniquité, pour favoriſer leur folie & leur tyrannie.

De toutes les paſſions, ce ſont les plus cruelles & les plus défiantes, les plus contraires à la charité, & à la ſociété civile, & en même-tems les plus ridicules & les plus extravagantes ; car elles forment des jugemens ſi impertinens & ſi biſarres, qu'ils excitent la riſée & l'indignation de tous les hommes.

Ce ſont ces paſſions qui mettoient dans la bouche des Phariſiens ces diſcours extravagans *. *Que faiſons-nous ? Cet homme fait pluſieurs miracles. Si nous le laiſſons continuer, tout le monde croira en lui. Les Romains viendront, & ruineront notre ville & notre nation.* Ils tomboient d'accord que Jeſus-Chriſt faiſoit pluſieurs miracles ; la réſurrection de Lazare étoit inconteſtable.

* Joan. ch. 11. 47.

Quel étoit cependant le jugement de leurs passions ? De faire mourir Jesus-Christ, & Lazare même qu'il avoit ressuscité. Mais pour quelle raison faire mourir Jesus-Christ ? Parce que *si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui, les Romains viendront & ruineront notre ville & notre nation.* Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare * ? *Parce que plusieurs Juifs se retiroient d'avec eux à cause de lui, & croyoient en Jesus.* Jugemens cruels & extravagans tout ensemble : cruels par la haine, & extravagans par la crainte : *Les Romains viendront, & ruineront notre ville & notre nation.*

Ce sont ces mêmes passions qui faisoient dire à une assemblée composée d'Anne le Grand-Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, & de tous ceux qui étoient de la race Sacerdotale *. *Que ferons-nous à ces gens-ci, car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais, afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons-les de les punir, s'ils continuent d'enseigner au nom de Jesus.*

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuste & impertinent tout ensemble, parce que leurs passions les agitent, & que leur faux zéle les aveugle. Ils n'osent punir les Apôtres à cause du peuple, & parce que l'homme qui avoit été

* Joan. ch. 12. 11.
* Act. ch. 4.

miraculeuſement guéri avoit plus de quarante ans, & étoit préſent à l'aſſemblée : mais ils les ménacent pour les empêcher d'enſeigner au nom de Jeſus. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine, à cauſe qu'ils en ont fait mourir l'Auteur *: *Vous voulez*, diſent-ils aux Apôtres, *nous charger du ſang de cet homme.*

Lorſque le faux zéle ſe joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raiſon, & il la juſtifie de telle maniére, qu'on feroit même ſcrupule de n'en pas ſuivre les mouvemens. Et lorſque l'ignorance & la foibleſſe accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de ſujets, & elles en fortifient de telle ſorte les émotions, que le moindre ſoupçon effarouche & trouble la raiſon.

Les faux zélés s'imaginent rendre ſervice à Dieu, lorſqu'ils obéiſſent à leurs paſſions. Ils ſuivent aveuglément les inſpirations ſecrettes de leur haine, comme des inſpirations de la vérité intérieure ; &, s'arrêtant avec plaiſir aux preuves de ſentiment qui juſtifie leur excès, ils ſe confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté inſurmontable.

Pour les ignorans & les eſprits foibles, ils ſe font des ſujets de crainte imaginaires & ridicules. Ils reſſemblent aux enfans qui marchent dans les ténébres ſans guide & ſans flambeau : ils ſe figurent des ſpectres épouventables : ils ſe troublent & ſe récrient comme ſi tout étoit perdu. La lu-

* Act. ch. 5.

miere les raſſure s'ils ſont ignorans ; mais, ſi ce ſont des eſprits foibles, leur imagination en demeure toujours bleſſée. La moindre choſe qui a quelque rapport à ce qui les a effrayés, renouvelle les traces & le cours des eſprits qui cauſent le ſymptome de leur crainte. Il eſt abſolument impoſſible de les guérir, ou de les appaiſer pour toujours.

Mais, lorſque le faux zéle ſe rencontre avec la haine & la crainte dans un eſprit foible, il ſe produit ſans ceſſe dans cet eſprit des jugemens, ſi injuſtes & ſi violens, qu'on ne peut y penſer ſans horreur. Pour changer un eſprit poſſédé de ces paſſions, il faut un plus grand miracle, que celui qui convertit Saint Paul, & ſa guériſon ſeroit abſolument impoſſible, ſi l'on pouvoit donner des bornes à la puiſſance & à la miſéricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obſcurité ſe réjouiſſent à la vûe de la lumiere : celui-ci ne la peut ſouffrir. Elle le bleſſe, car elle réſiſte à ſa paſſion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cauſe que ſa haine la produit, il ſe plaît d'en être frappé, parce qu'on ſe plaît d'être agité des paſſions mêmes qui ont le mal pour objet, lorſque le mal eſt imaginaire, ou plutôt lorſque l'on ſait, comme dans les ſpectacles, que le mal ne peut nous bleſſer.

Les phantômes que ſe figurent ceux qui marchent dans les ténébres, s'évanouiſſent à la lumiere d'un flambeau : mais les phan-

tômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumiere de la vérité. Elle ne peut pas facilement percer les ténébres de son esprit: elle ne fait qu'irriter son imagination: de sorte que, comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion, la lumiere se réfléchit, & il semble que ces phantômes ayent un corps véritable, à cause qu'ils repoussent quelques foibles rayons de la lumiere qui les frappe.

Mais, quand on supposeroit dans ces esprits assez de docilité & de réflexion pour écouter & pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs, leur imagination, étant déréglée par la crainte, & leur cœur corrompu par la haine & par le faux zéle, ces raisons, toutes solides qu'elles seroient en elles-mêmes, ne pourroient arrêter long-tems le mouvement impétueux de ces passions violentes, ni empêcher qu'elles ne se justifiassent bientôt par des preuves sensibles & convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui passent & qui ne reviennent plus, & qu'il y en a d'autres constantes & qui subsistent long-tems. Celles qui ne sont point soutenues par la vûe de l'esprit & par quelque raison vrai-semblable, mais qui sont seulement produites, & fortifiées par la vûe sensible de quelque objet & par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées du la vûe de l'esprit sont

conſtantes ; car le principe qui les produit, n'eſt pas ſujet au changement comme le ſang & les humeurs. De ſorte que la haine, la crainte, & toutes les autres paſſions qui s'excitent ou qui ſe conſervent en nous par la connoiſſance de l'eſprit, & non point par la vûe ſenſible de quelque mal, doivent ſubſiſter long-tems. Ces paſſions ſont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injuſtes. Mais elles ne ſont pas les plus vives & les plus ſenſibles, comme on le va faire voir. La perception du bien & du mal, laquelle excite les paſſions, ſe fait en trois maniéres ; par les ſens, par l'imagination, & par l'eſprit. La perception du bien & du mal par les ſens, ou le ſentiment du bien & du mal produit des paſſions très-promptes & très-ſenſibles. La perception du bien & du mal, par la ſeule imagination, en excite de bien plus foibles. Et la vûe du bien & du mal par l'eſprit ſeul, n'en produit de véritables, que parce que cette vûe du bien & du mal par l'eſprit eſt toujours accompagnée de quelque mouvement des eſprits animaux.

Les paſſions ne nous ſont données que pour le bien du corps, & que pour nous unir par le corps à tous les objets ſenſibles ; car, encore que les choſes ſenſibles ne puiſſent être ni bonnes ni mauvaiſes à l'égard de l'eſprit, elles ſont toutefois bonnes ou mauvaiſes par rapport au corps auquel l'eſprit eſt uni. Ainſi les ſens & l'imagination, découvrant beaucoup mieux les rapports

que les objets ſenſibles ont avec le corps, que l'eſprit même, ces facultés doivent exciter des paſſions beaucoup plus vives, qu'une connoiſſance claire & évidente. Mais, parce que nos connoiſſances ſont toujours accompagnées de quelque mouvement d'eſprits, une connoiſſance claire & évidente d'un grand bien & d'un grand mal, que les ſens ne découvrent pas, excite toujours quelque paſſion ſecrette.

Cependant toutes nos connoiſſances claires & évidentes du bien & du mal, ne ſont pas ſuivies de quelque paſſion ſenſible, & dont on s'apperçoive; de même que toutes nos paſſions ne ſont point accompagnées de quelque connoiſſance de l'eſprit. Car, ſi l'on penſe quelquefois à des biens & à des maux ſans ſe ſentir ému, on ſe ſent ſouvent ému de quelque paſſion ſans en connoître, & même quelquefois ſans en ſentir la cauſe. Un homme qui reſpire un bon air ſe ſent ému de joie ſans en ſavoir la cauſe; il ne connoît pas le bien qu'il poſſéde, qui produit cette joie. Et s'il y a quelque corps inviſible qui ſe mêlant dans le ſang en empêche la fermentation, il ſe trouvera triſte, & pourra même attribuer la cauſe de ſa triſteſſe à quelque choſe de viſible, qui ſe préſentera devant lui dans le tems de ſa paſſion.

De toutes les paſſions il n'y en a point qui ſoient plus ſenſibles ni plus promptes, & qui par conſéquent ſoient le moins accompagnées de la connoiſſance de l'eſprit,

que l'horreur & l'antipathie, l'agrément & la ſympathie. Un homme ſommeillant à l'ombre, ſe réveille quelquefois en ſurſaut ſi une mouche le pique, ou ſi une feuille le chatouille, comme ſi un ſerpent le mordoit. Le ſentiment confus de quelque choſe auſſi terrible que la mort même l'effraye, &, ſans qu'il y penſe, il ſe trouve agité d'une paſſion très-forte & très-violente, qui eſt une averſion de deſir. Un homme au contraire dans quelque beſoin, découvre par haſard quelque petit bien, dont la douceur le ſurprend; il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, ſans y faire la moindre réflexion. Cela arrive auſſi dans les mouvemens de ſympathie & d'antipathie. On voit dans une compagnie une perſonne dont l'air & les manieres ont de ſecrettes alliances avec la diſpoſition préſente de nos corps; ſa vûe nous touche & nous pénétre. Nous ſommes portés, ſans réflexion, à l'aimer & à lui vouloir du bien. C'eſt le je-ne-ſais quoi qui nous agite, car la raiſon n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air & les manieres répandent, pour ainſi dire, le dégoût & l'horreur. Ils ont je ne ſais quoi de fade, qui repouſſe & qui effraye : mais l'eſprit n'y connoît rien, car il n'y a que les ſens qui jugent bien de la beauté & de la laideur ſenſible, leſquelles ſont l'objet de ces ſortes de paſſions.

Fin du ſecond Volume.



